DHAMMAPADA

LA ESENCIA DE LA SABIDURÍA BUDISTA

Carmen Dragonetti y Fernando Tola

Primordia

DHAMMAPADA

LA ESENCIA DE LA SABIDURÍA BUDISTA

Traducción directa del pāli
con Introducción y Notas

por

Carmen Dragonetti y Fernando Tola

PRIMORDIA

Florham Park, New Jersey

Primordia Media, Inc.
P.O. Box 54
Florham Park, New Jersey 07932

Copyright © 2004 Primordia Media, Inc.
First Edition, First Printing

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Tipitaka. Suttapitaka. Khuddakanikaya. Dhammapada. Spanish.
Dhammapada : la esencia de la sabiduría budista / traducción directa del pali con introducción y notas por Carmen Dragonetti y Fernando Tola.
p. cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 0-9716561-3-4 (alk. paper)
1. Buddhism--Doctrines. I. Dragonetti, Carmen. II. Tola, Fernando, 1915- III. Title.

BQ1372.S63D73 2004
294.3'42--dc22

2004054796

A Fernando,
con amor

ÍNDICE

PREFACIO DE LA PRIMERA EDICIÓN 13

PREFACIO DE LA SÉPTIMA EDICIÓN 15

ADVERTENCIA PRELIMINAR

Introducción 17

Bibliografía 18

Traducción 18

Notas 19

Pronunciación 19

Abreviaturas 19

INTRODUCCIÓN

Sectas 21

Cánones 23

Canon Pāli

Contenido 24

Concilios 27

El Dhammapada 28

Otros Dhammapadas 29

Autenticidad del Canon Pāli

Autenticidad integral del Canon Pāli 32

Autenticidad parcial del Canon Pāli 34

Autenticidad del Dhammapada 36

Idioma pāli 37

El nombre "pāli" 41

NOTAS DE LA INTRODUCCIÓN 43

PRINCIPALES CONCEPTOS BUDISTAS

***Ahiṃsā**: no-violencia* 45
***Anicca**: impermanente, impermanencia* 48
***Animitta**: incondicionado* 49
***Apego**:upādāna* 50
***Appamāda**: estado de alerta y vigilancia* 52
Arhant / arahant / arhat 53
Aristocratismo 57
***Āsava**: impureza de la mente* 57
Ascetismo 59
***Asubhabhāvanā**: meditación sobre las impurezas* 62
***Attan**: uno mismo, el 'self'; el alma, la sustancia* 63
***Avijjā**: ignorancia* 68
***Bāla / paṇḍita**: el necio y el sabio* 70
***Bhikkhu** y **bhikkhunī**: monje budista y monjabudista* 71
***Bodhi**: Iluminación* 72
***Brahmacariya**: vida religiosa, vida de pureza* 76
***Brāhmaṇa**: brahmán* 77
***Buddha**: Buda* 79
***Camino del medio**: majjhim paṭipadā* 83
Castas 86
***Cetas**: mente* 92

ÍNDICE

***Citta**: mente* 92
Cualidades morales (Ética) 92
Cuatro Nobles Verdades 95
Dhamma (Dharma) 97
***Dioses**: deva* 99
***Dosa**: odio* 104
***Duggati-suggati**: estado de mísera existencia-estado de feliz existencia* 104
***Dukkha**: dolor y* **Pesimismo** 105
Especulación 107
***Faltas fundamentales** (rāga-dosa-moha): deseo-odio-error* 109
***Gati**: destino* 110
***Gotama**: Buda* 110
***Idealismo** (sánscrito: Vijñānavāda) (pāli:Viññāṇavāda)* 114
***Indriyasaṃvara**: el control de los sentidos* 117
***Jarā**: vejez* 118
***Jhāna**: meditación* 119
***Kāma**: placer sensual, objeto del placer, sensualidad* 119
***Khandha**: elementos constitutivos del hombre* 120
***Klesa** o **Kilesa**:impureza* 121
***Manas**: mente* 122
***Māra**: Māra, Señor de la sensualidad y de la muerte* 124
***Meditación** (jhāna)* 125
***Mettā**: benevolencia* 125
***Moha**: error* 128
***Muni**: sabio* 128
***Nāmarūpa**: individualidad* 129
***Nibbāna**: ver Nirvāṇa* 129
***Nihilismo** (suñnata), **Shūnyavāda**: teoría de la Vaciedad* 129
***Niraya**: mundo de sufrimiento* 131
Nirvāṇa (pāli: *nibbāna*; sánscrito: *nirvāṇa*) 131
***Nivāraṇa**: obstáculo* 138
***Noble Óctuple Camino**: ariyo aṭṭhaṅgiko maggo* 139
Optimismo 141
***Pabbajita**: que parte hacia la vida mendicante y errante* 142
***Pandit**: sabio* 142
***Paññā**: conocimiento* 143

Paṭicasamuppāda: Generación Condicionada 146
Pāṭimokkha 151
Posición ante las tradiciones 153
Rāga: pasión, deseo, ver Faltas fundamentales 156
Posición del hombre 156
***Retribución de los actos**: karman* 157
Sabio**, ver **Bāla/paṇḍita 160
***Saddhā**: fe* 160
***Samādhi**: concentración de la mente, meditación* 162
Samaṇa o *samán (Vida mendicante y errante)* 167
***Sambojjhaṅga**: elemento constitutivo de la Iluminación* 169
***Saṃsāra**: transmigración* 170
***Saṃyojana**: atadura* 176
***Saṅgha**: la Comunidad Budista* 178
***Saṅkhāra**: cosa condicionada, compuesta* 179
***Sati**: autoconciencia, atención* 180
***Sīla**: disciplina moral* 181
Sobrenatural (El elemento) 182
***Suggati**: estado de feliz existencia* 185
***Suñña**ta: vacío* 185
***Taṇhā**: sed, deseo* 185
***Vimutti**: Liberación* 186
***Viññāṇa**: conciencia, mente* 189
***Yoga**: concentración* 190

TRADUCCIÓN

DHAMMAPADA
La esencia de la sabiduría budista

CAPÍTULO I: VERSOS GEMELOS 195
NOTAS 201

CAPÍTULO II: EL ESTADO DE ALERTA Y VIGILANCIA 203
NOTAS 207

ÍNDICE

Capítulo III: La mente	209
Notas	212
Capítulo IV: Las flores	213
Notas	218
Capítulo V: El necio	221
Notas	226
Capítulo VI: El pandit	229
Notas	233
Capítulo VII: El Arhant	235
Notas	238
Capítulo VIII: Los miles	241
Notas	246
Capítulo IX: El mal	247
Notas	251
Capítulo X: La violencia	253
Notas	258
Capítulo XI: La vejez	259
Notas	262
Capítulo XII: Uno mismo	265
Notas	268
Capítulo XIII: El mundo	269
Notas	272
Capítulo XIV: Buda	273
Notas	278
Capítulo XV: La felicidad	281
Notas	284

Capítulo XVI: Lo querido 285
Notas 289

Capítulo XVII: La ira 291
Notas 295

Capítulo XVIII: La impureza 297
Notas 303

Capítulo XIX: El que está dentro del Dharma 305
Notas 310

Capítulo XX: El camino 313
Notas 318

Capítulo XXI: Temas diversos 321
Notas 326

Capítulo XXII: El mundo de sufrimiento 329
Notas 333

Capítulo XXIII: El elefante 335
Notas 340

Capítulo XXIV: La sed del deseo 343
Notas 351

Capítulo XXV: El bhikkhu 355
Notas 361

Capítulo XXVI: El brahmán 365
Notas 376

BIBLIOGRAFÍA

I. INTRODUCCIÓN

sectas 381

cánones 382

ÍNDICE

CANON PĀLI
EDICIONES 383
CONTENIDO 383
CONCILIOS 384

DHAMMAPADA
EDICIONES 385
COMENTARIO 386
ÍNDICES Y CONCORDANCIAS 386
TRADUCCIONES 386

OTROS DHAMMAPADAS 387

AUTENTICIDAD DEL CANON PĀLI 388

IDIOMA PĀLI 388
EL NOMBRE "PĀLI" 390

II. DOCTRINA 392

III. OBRAS CITADAS 396

PREFACIO DE LA PRIMERA EDICIÓN *

Señor Decano, señores Profesores:

Me es imposible dejar pasar este momento, que significa el término de muchas inquietudes y esfuerzos, sin mencionar a un profesor de esta casa: el Dr. Fernando Tola. El Dr. Fernando Tola me ha enseñado con toda paciencia el idioma pāli, me ha encaminado con sus inteligentes y finas observaciones en el amplio panorama de la Cultura de la India, me ha hecho partícipe con una generosidad sin límites de todas sus ideas, opiniones, conocimientos; ha puesto a mi disposición su valiosísima biblioteca y junto con todos estos hechos me ha brindado constantemente su apoyo espiritual. Puedo, por lo tanto, con justicia afirmar que sin el Dr. Fernando Tola este trabajo que hoy he presentado no se habría llevado a cabo y que es gracias a él, a su disciplina, a su entusiasmo y espíritu de trabajo que es presentada esta tesis. Sé que en estos momentos, manasā *(con la mente) me estará recomendando lo que Buda a sus discípulos: hablar sobre el* Dharma *o el* ariyo tuṇhībhāva, *el noble silencio. Yo sólo pretendo hoy con estas palabras hacerle manifiesto como es justo, muy próxima su partida hacia la India, algo que siempre se calla por lo evidente de su naturaleza y por lo fecundo que a veces resulta el silencio: el respeto, la admiración, la estima y el agradecimiento que siento y, al mismo tiempo, asegurarle al maestro mi*

* Palabras leídas por Carmen Dragonetti en el acto de defensa de su tesis (constituida por parte de la presente obra) en la *Facultad de Letras* de la *Universidad Nacional Mayor de San Marcos* de Lima, Perú.

colaboración y mi esfuerzo en la vía que él hace tantos años ha emprendido: el conocimiento serio y objetivo de la Cultura de la India a través de sus textos, conocimiento que, al incorporarse a nuestra cultura, amplía nuestros horizontes, y, al obligarnos al esfuerzo de su comprensión, agiliza nuestras mentes y enriquece nuestra sensibilidad. Dr. Fernando Tola, para usted va dedicado mi trabajo con el agradecimiento más profundo y sincero.

Carmen Dragonetti

Lima, 20 de diciembre de 1963

PREFACIO DE LA SÉPTIMA EDICIÓN

El 20 de diciembre de 1963, hace exactamente hoy cuarenta años, defendí mi Tesis de Bachiller en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en que finalicé mis estudios de Filosofía comenzados en la Universidad de Buenos Aires. A los pocos días, Fernando Tola, entonces mi Director de Tesis y de estudios, mi querido maestro, partía para la India. Fueron unos años de fecunda separación los que siguieron: nuestra correspondencia entre India y Perú primero y luego entre India y Argentina asombraba a amigos y colegas por lo voluminosa y constante. Seguía siendo el maestro de siempre que a la distancia redoblaba sus enseñanzas y me abrumaba con sus conocimientos e informaciones. En 1968, gracias a una beca externa que me concediera el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina al cual yo ya pertenecía hacía unos años, tuvimos nuevamente la oportunidad de trabajar juntos. En la India finalmente nos casamos y el querido maestro decidió venir a la Argentina y aquí creamos una familia. Este *Dhammapada* que fue como proclamábamos en Delhi sin saber de nuestro propio futuro "nuestro primer hijo" fue así el inicio de la alegría de haberlo conocido, el inicio de los estudios, el inicio de un amor especial. Por eso he querido que esta séptima edición sea como un reconocimiento por todo lo que él me ha dado: el conocimiento, la obsesión por el conocimiento, única fuente de liberación para el hombre, y dos amadas hijas que son para mí fuente constante de felicidad. Por eso he querido que esta edición, quizás la última, de mi

Dhammapada sea una edición de ambos, de Fernando y mía, mía y de Fernando, para que de este modo, al decir de nuestra querida Mme. Jacqueline Dangel podamos "*boucler la boucle*". Juntos hemos recorrido este largo camino de cuarenta años en los cuales siempre ha continuado siendo mi maestro, mi querido maestro. Vaya este Prefacio a la séptima edición como mis excusas hacia él por haberme atrevido esta única vez en mi vida a precederlo con mi nombre.

Buenos Aires, 20 de diciembre de 2003.

Carmen Dragonetti

ADVERTENCIA PRELIMINAR

Introducción

En la *Introducción* de este libro hemos dado la ubicación del *Dhammapada* dentro del Canon y de la Secta del Budismo más antiguo al cual pertenece, señalando brevemente la existencia de otros textos más o menos similares en otros cánones de otras sectas. Hemos abordado también el problema de su autenticidad y, por último, hemos tratado en forma sucinta del idioma pāli, en que el *Dhammapada* está escrito.

En la parte de este libro que hemos denominado *Principales Conceptos Budistas* aclaramos algunas nociones importantes de la Doctrina de Buda, que aparecen más o menos explícitamente en el *Dhammapada*, y uno que otro hecho cultural, ya sea por la importancia que tiene dentro de la Doctrina, ya sea por la posición que asume ante él Buda y que caracteriza, de una manera u otra, su Doctrina. Estas notas no pretenden desde luego ser una exposición completa y sistemática de toda la Doctrina budista, constituyen una introducción a la misma. Pueden ser completadas con la información proporcionada por las obras contenidas en la *Bibliografía*. En su redacción hemos procurado basarnos sobre todo en textos originales del Canon Pāli. Las hemos dispuesto por orden alfabético del concepto tratado para hacer más fácil su consulta cuando a ellas remiten las estrofas del *Dhammapada*.

Bibliografía

Hemos incluido en este libro cuatro tipos de Bibliografías: 1. una, al final del libro, para los temas tratados en la *Introducción*; 2. otra, para muchos de los conceptos tratados en *Principales Conceptos Budistas*, a continuación del concepto correspondiente; 3. una tercera, también al final del libro, conteniendo algunas obras fundamentales que se ocupan del Budismo en general; y 4. igualmente al final, otra Bibliografía en que se encuentran los datos completos de las obras citadas en forma abreviada en algún pasaje. Las obras incluidas en las *Bibliografías* son de carácter general en algunos casos, en otros de carácter monográfico. Es de lamentar que la bibliografía en español sobre temas budistas sea sumamente escasa.

Traducción

En la traducción hemos procurado ser lo más fieles posible al texto original. **Las palabras pālis, puestas entre paréntesis, remiten a sus notas respectivas, que constituyen los *Principales Conceptos Budistas*.** Hemos mantenido en la traducción algunas palabras pālis y, en ciertos casos, sus correspondientes sánscritas, que también pueden remitir a las mismas notas.

Para esta reedición hemos utilizado la edición del *Dhammapada* de O. von Hinüber y K.R. Norman, Oxford: Pali Text Society, 1994. En dicho texto hemos introducido unas pocas y leves modificaciones basadas en las ediciones de Fausbøll y Nālandā. La indicación de estas modificaciones, así como las lecturas correspondientes de von Hinüber y Norman, figuran en las notas a la traducción. Los datos completos de las ediciones antes mencionadas se encuentran en la *Bibliografía* en la sección *Dhammapada*, 1. *Ediciones*.

ADVERTENCIA PRELIMINAR

Notas

Las notas tienen por finalidad aclarar la traducción cuando ésta contiene términos o referencias a algún hecho cultural o a algún concepto propio del Budismo que no hayan sido tratados en *Principales Conceptos Budistas*. Hemos incluido algunas notas que señalan conexiones internas del texto y otras que remiten a los temas desarrollados en *Principales conceptos budistas*.

Todas estas notas se encuentran al final de cada capítulo de la traducción y conservan el mismo número de la estrofa a la que se refieren.

Las estrofas anotadas están señaladas con un asterisco que precede a su número.

Pronunciación

Para la pronunciación de las palabras sánscritas y pālis interesa tener presentes las siguientes normas:

c: *ch*
j: como la *j* de la palabra inglesa *judge*
s palatal = ś: *sh* (muy suave)
h aspirada y ḥ visarga: (*j* o *g* muy suaves)

Abreviaturas

Las abreviaturas que hemos utilizado son las usuales y no ofrecen mayores dificultades.

CPD corresponde a *A Critical Pali Dictionary*, begun by V. Trenckner; revised, continued, and edited by Dines Andersen, Helmer

Smith, and Hans Hendriksen; published by The Royal Danish Academy of Sciences and Letters; Copenhagen, 1924 y ss.

PTS Dict. corresponde a *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, edited by T. W. Rhys Davids and William Stede; published by The Pali Text Society, London, 1952.

Hemos preferido citar los nombres de las obras del Canon Pāli por entero. Los números que completan la cita envían a tomo y página de la edición de la Pali Text Society.

En cuanto a los nombres de las obras que en algún pasaje hayamos citado en forma incompleta, como ya lo hemos señalado antes, remitimos a la *Bibliografía* de obras citadas que se encuentra al final de este libro.

INTRODUCCIÓN

Sectas

Desde muy pronto después de la muerte de Buda (*circa* 480 a.C. según la tradición generalmente aceptada, cf. F. Tola y C. Dragonetti, "Fecha del Parinirvāṇa de Buda") se produjeron cismas en la Comunidad Budista a raíz de los cuales se formaron sectas o escuelas. Muchas veces estas sectas se subdividieron a su vez en otras subsectas por divergencias internas.

Alrededor del año 340 a.C. tuvo lugar el primer gran cisma por el cual la Comunidad Budista se dividió en dos grandes ramas: los *Sthavira* (sánscrito) o *Thera* (pāli), palabras que significan "los Ancianos"; y los *Mahāsāṅghika*, o sea "los de la Gran Comunidad". Los *Sthavira* o *Thera* representaban la posición más tradicional u ortodoxa. Los *Mahāsāṅghika* constituían la rama disidente, que propiciaba doctrinas que significaban ciertos cambios en las doctrinas tradicionalmente atribuidas a Buda.

Después de este primer gran cisma, los cismas y las sectas y las subsectas se suceden unos a otros. Mencionemos las siguientes, a título de ejemplo: *Sarvāstivādin*, *Dharmaguptaka*, *Kāshyapīya*, *Lokottaravādin*, *Prajñāptivādin*, *Bahushrutiya*. Todas las sectas que acabamos de nombrar (y algunas otras más) constituyen el *Budismo Hīnayāna* o del *Pequeño Vehículo*, llamado también *Budismo del Sur*. La mayoría de

estas sectas surgen en el curso de los primeros siglos que siguen al *Parinirvāṇa* de Buda (480 a. C.).

La rama de los *Mahāsāṅghika*, que es, como hemos visto, una rama del *Budismo Hīnayāna*, con el curso del tiempo y por evolución de sus doctrinas, da origen a una nueva forma de Budismo, el llamado *Budismo Mahāyāna* o del *Gran Vehículo*, que se contrapone ya al *Budismo Hīnayāna* o del *Pequeño Vehículo*. El Budismo Mahāyāna a su vez se subdivide en múltiples sectas que aparecieron en el curso del tiempo, en los alrededores del inicio de la Era Cristiana. Sectas importantes del Budismo Mahāyāna son, por ejemplo, los *Vijñānavādin* y los *Madhyamika*.

El Budismo Mahāyāna y el Budismo Hīnayāna tienen muchos puntos de contacto, ya que ambos derivan de un mismo origen: las enseñanzas de Buda; pero también se apartan el uno del otro en numerosos puntos y en grado a veces profundo, sin que tal hecho signifique una escisión en la unidad del Budismo. Ambos constituyen el *Budismo*.

Los budistas de Sri Lanka (Ceylán), Birmania, Thailandia, Camboya y Laos en la actualidad pertenecen al Budismo Hīnayāna, más propiamente a la secta *Sthaviravādin* o *Theravādin* del mismo. Las sectas budistas del Tibet, China, Corea y Japón pertenecen al Budismo Mahāyāna. El Budismo en cada uno de estos países ha desarrollado características propias que permiten hablar de un "Budismo Chino", un "Budismo Japonés", un "Budismo Tibetano", un "Budismo Koreano", etc., sin que esas características sean tampoco causa de escisión en la unidad del Budismo.

INTRODUCCIÓN

Cánones

De un modo general las diversas sectas del Budismo Hīnayāna tenían cada una su canon o conjunto más o menos vasto de textos que contienen las doctrinas atribuidas a Buda, que se imponen a los miembros de la secta como regla de ortodoxia, y que pueden diferenciarse más o menos de las doctrinas de las otras sectas, contenidas a su vez en sus respectivos cánones, no debiendo perderse de vista que todos estos cánones tienen amplios núcleos comunes, en cuanto derivan de una misma enseñanza. Muchos de estos cánones no han llegado hasta nosotros; otros nos han llegado en forma más o menos completa ya sea en sus idiomas originales o en traducciones chinas o tibetanas.

Estos diversos cánones no estaban escritos en un mismo idioma, sino en los diversos idiomas (populares) de uso en la India de entonces, los llamados prácritos, afines al sánscrito, y entre los cuales se encuentra el pāli.

Más tarde, después de la aparición del Mahāyāna, los budistas utilizan para la composición de sus obras, además del pāli, también el sánscrito clásico cuando éste se generaliza como idioma literario dotado de gran prestigio, y asimismo el llamado "Sánscrito Budista Híbrido", que presenta formas propias del sánscrito clásico junto con formas propias de los prácritos, y finalmente, cuando el Budismo se extiende por toda el Asia, los budistas utilizan los idiomas de cada una de las regiones a que llegan: kotanés, sogdiano, tibetano, chino, koreano, turco, etc.

Es así como, por ejemplo, de la secta de los *Dharmaguptaka* (o de la secta de los *Kāshyapīya*) se ha conservado, escrito en idioma prácrito gāndhārī del noroeste de la India, un texto, el *Dharmapada*, que corresponde al *Dhammapada* pāli, al cual está dedicado este libro.

Se ha conservado igualmente el *Mahāvastu*, escrito en sánscrito budista híbrido, que es un texto que formaba parte del Canon de la secta de los *Lokottaravādin*.

De la secta de los *Sarvāstivādin* se ha conservado todo su Canon en traducciones china y tibetana y, además, parte del mismo en sánscrito más o menos correcto, entre los manuscritos encontrados en Turfán.[1]

De la secta de los *Theravādins* se ha conservado íntegro el Canon, escrito en idioma pāli, al cual pertenece el *Dhammapada*.

Canon Pāli

Contenido

El Canon Pāli es el canon de la secta de los Theravādins (Sthaviravādins en sánscrito) existente hoy en Sri Lanka, Birmania, Thailandia, Cambodia y Laos; es designado con el nombre pāli de *Tipiṭaka* (= sánscrito *Tripiṭaka*), o sea "Las tres canastas", en que el término "canasta" debe ser tomado en el sentido de "sección", "parte".

El *Tipiṭaka* pāli se estructura de la siguiente manera:

A. *Vinaya Piṭaka* o "Canasta de la Disciplina Monástica", que comprende los siguientes textos:

1. *Suttavibhaṅga*: a) *Pārājika* y b) *Pācittiya*. *Suttavibhaṅga* es un comentario de los artículos del *Pātimokkha* (ver nota respectiva en *Principales Conceptos Budistas*).

2. *Khandhaka*: a) *Mahāvagga* y b) *Cullavagga. Khandhaka* contiene las prescripciones que regulan la vida de la Comunidad, el *Saṅgha.*

3. *Parivāra. Parivāra* es una especie de manual para la enseñanza de temas del *Vinaya.*

B. *Sutta Piṭaka* o "Canasta de los *Suttas*" (es decir, discursos o diálogos). El *Sutta Piṭaka* es nuestra principal fuente para el conocimiento de la doctrina budista en su forma más antigua, e indudablemente la más interesante y valiosa. El *Sutta Piṭaka* comprende estos textos:

1. *Dīgha-Nikāya*: contiene 34 suttas extensos (*dīgha*).

2. *Majjhima-Nikāya*: contiene 152 suttas de extensión media (*majjhima*).

3. *Saṃyutta-Nikāya*: contiene 2941 suttas de diversa naturaleza, formando grupos (*saṃyutta*).

4. *Aṅguttara-Nikāya*: contiene 2308 pequeños suttas agrupados con criterio numérico (*aṅguttara*).

5. *Khuddaka-Nikāya* o colección menor (*khuddaka*): contiene los siguientes textos de carácter heterogéneo:

a) *Khuddakapāṭha*: 9 textos pequeños, formando un manual.

b) *Dhammapada*, al cual nos referiremos luego.

c) *Udāna*: 82 pequeñas narraciones terminadas por una estrofa de contenido doctrinario.

d) *Itivuttaka*: colección de 112 textos semejantes a los del anterior.

e) *Suttanipāta*: 72 composiciones en verso y en prosa.

f) y g) *Vimānavatthu* y *Petavatthu*: contienen, el primero 83 narraciones y el segundo 51 narraciones en verso referentes a actos buenos o malos que han sido premiados o castigados con el cielo o el infierno.

h) e i) *Theragāthā* y *Therīgāthā*: poemas de carácter religioso escritos por *bhikkhus* (monjes) (1279) o *bhikkhunīs* (monjas) (522).

j) *Jātaka*: colección de estrofas que se complementan con narraciones en prosa. Estas narraciones están contenidas en un comentario que no se considera canónico. Las estrofas y las narraciones que las complementan se refieren a episodios de las vidas anteriores de Buda.

k) *Niddesa*: comentario a una parte del *Sutta Nipāta*.

l) *Patisambhidāmagga*: tratado de carácter escolástico sobre el conocimiento supremo.

m) *Apadāna*: colección de leyendas en verso sobre accio-nes valiosas de *bhikkhus* (monjes) o *bhikkhunīs* (monjas) famosos, en vida anteriores.

n) *Buddhavaṃsa*: narra en 28 cantos la vida y obras de 24 Budas anteriores a Gotama Buda.

o) *Cariyāpitāka*: colección de 25 narraciones en verso referentes a obras meritorias llevadas a cabo por Buda en vidas anteriores.

C. *Abhidhamma Piṭaka*, o "Canasta de la Escolástica", que sistematiza doctrinas del *Suttapiṭaka* y comprende los siguientes textos:

1. *Dhammasaṅgaṇi*: tratado de psicología.

2. *Vibhaṅga*: complemento del anterior.

3. *Kathāvatthu*: contiene una enumeración y refutación de 252 opiniones erróneas sostenidas por sectas budistas.

4. *Puggalapaññatti*: describe los distintos tipos de personalidad y de carácter.

5. *Dhātukathā*: trata de las distintas manifestaciones psíquicas.

6. *Yamaka*: tratado de lógica práctica.

7. *Patthānappakaraṇa*: extensa obra que trata de los problemas de la causalidad.

Concilios

De acuerdo con la tradición de los adeptos al Canon Pāli, éste habría quedado constituido en tres Concilios sucesivos: 1) el de *Rājagaha*, poco después de la muerte de Buda, acaecida en el año 480 a. C.; 2) el de *Vesālī*, más o menos un siglo después del anterior; y 3) el de *Paṭaliputta*, alrededor del año 240 a. C., en el reinado del rey Asoka.

Finalmente, hacia el año 50 antes de Cristo, bajo el reinado del rey Vatta Gāmani de Ceylán, la actual Sri Lanka, se fijó por escrito el Canon Pāli, que, hasta entonces, era objeto solamente de transmisión oral. A partir de entonces, cada monasterio o grupo de monjes o monjas budistas ejecutaban para sí y poseían manuscritos del canon o parte del mismo.

En 1871, en Birmania del Norte, bajo los auspicios del rey Mindón, el *Tipiṭaka* pāli fue revisado, reeditado y grabado en 729 planchas de mármol.

Por último, el 17 de mayo de 1954 en Rangún, Birmania, tuvo lugar el 6° Concilio con el fin de realizar una edición del *Tipiṭaka* impresa en máquinas modernas.

DHAMMAPADA

El Dhammapada

El *Dhammapada*, como ya lo hemos indicado, forma parte del *Khuddaka* y consta de 423 estrofas, la mayoría de dos versos, repartidas en 26 capítulos. El *Dhammapada* es muy apreciado en los países budistas, en que ocupa en la vida religiosa del pueblo la misma posición importante que la *Bhagavad-Gītā* en las regiones hinduistas. Muchas de las estrofas del *Dhammapada* expresan ideas que pertenecen al patrimonio común de la sabiduría de la India y que se encuentran también expresadas, en forma equivalente o en forma casi idéntica, en textos clásicos del Hinduismo como el *Mahābhārata* (W. Rau, "Bemerkungen und nicht-buddhistische Sanskrit-Parallelen zum Pāli-Dhammapada", pp. 154-175).

El *Dhammapada* siempre ha sido muy bien apreciado por los estudiosos del Budismo, no sólo como fuente importante para el conocimiento de las doctrinas de Buda, sino también por sus innegables méritos literarios, que se hacen presentes en muchas de sus estrofas. Bástenos citar la palabras de Oldenberg: ... "*Ha sido para el estudio del Budismo una verdadera buena suerte el tener a su disposición, desde el comienzo, el* Dhammapada*, la más bella y rica de las recopilaciones de estancias: ... es a esta recopilación que debe volver todo el que quiera llegar a comprender el alma interior del Budismo...*" (*Buddha*, p. 185 de la edición en alemán, p. 199 de la traducción al español). André Bareau lo llama: "*Joya de la literatura budista*" (en reseña de la obra de Walpola Rahula, *L´enseignement du* Bouddha, en *Journal Asiatique*, tome CCL, 1962, Fascicule 2, p. 315). A. B. Keith dice: "*En el Dhammapada del Canon Pāli tenemos la más hermosa colección de* sententiae *conocida en la India*" (*A History of Sanskrit Literature*, p. 227). Se explica así que

haya sido traducido a numerosos idiomas de Europa y Asia. Cuando se publicó en 1964 nuestra edición del *Dhammapada* no existía traducción directa del pāli al español del *Dhammapada*, y de un modo general de ningún texto budista.[2] La nuestra fue pues la primera traducción que se hacía del *Dhammapada* del pāli al español. La que ahora presentamos es la séptima edición revisada, corregida y aumentada de aquella primera traducción directa.

La *primera* edición, bilingüe, bajo el título *Buda, Dhammapada, el Camino del Dharma*, fue publicada en 1964 por el *Instituto de Lenguas y Culturas Orientales* de la *Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, Lima, Perú, universidad que este año cumple sus 450 años de existencia. Las ediciones siguientes fueron sin texto pāli. La *segunda* edición apareció en Buenos Aires, publicada por la *Editorial Sudamericana*, en 1967; la *tercera* edición fue también publicada por *Editorial Sudamericana* en 1995; la *cuarta* edición fue publicada por el *Templo Budista Chino Tzong Kuan* de Buenos Aires, sin fecha; el *Círculo de Lectores* de Barcelona editó en el año 2000 la *quinta* edición; la *sexta* edición fue realizada en 2002 por *R.B.A. Coleccionables* de Barcelona, España. La presente edición es, como dijimos, la *séptima* y sale con numerosos cambios y ampliaciones.

Otros Dhammapadas

Existen otros textos que son comparables o similares al *Dhammapada* pāli. A continuación hacemos una breve mención de ellos:

1) El *Udānavarga* nos ha llegado completo en sus versiones tibetana y china. Del texto sánscrito original se conservan más o menos las dos terceras partes, gracias a manuscritos sánscritos encontrados en

el Asia Central. El *Udānavarga* formaba parte del Canon de la secta budista hīnayāna de los *Sarvāstivādin.*

2) El *Mahāvastu*, obra perteneciente al Canon de la secta budista hīnayāna de los *Lokottaravādin*, y escrita en el llamado sánscrito híbrido budista, contiene dos capítulos y algunas estrofas que corresponden a otros tantos capítulos y estrofas del *Dhammapada* pāli.

3) El llamado *Dharmapada Prácrito* o *Gāndhārī.* El manuscrito de este texto fue encontrado en Khotán (Asia Central) en 1892, por Dutreuil de Rhins y Grenard, por lo cual muchas veces se lo conoce también con el nombre del primero de los mencionados descubridores. Este texto está escrito en gāndhārī. El gāndhārī es un idioma prácrito, al igual que el pāli, pero hablado en el noroeste de la India, más o menos al comienzo de nuestra era. Sobre los idiomas prácritos ver más adelante lo referente al *Idioma pāli.* El *Dharmapada gāndhārī* pertenece muy probablemente al Canon de la secta budista de los *Dharmaguptaka* o al de los *Kashyapīya.*

Existen también cuatro textos conservados en el Canon Budista Chino: el *Fa-chü ching* (*Taishō* 210) (traducido en el año 224 d. C.), *Fa-chü Pi-yü ching* (*Taishō* 211) (traducido entre 290-306 d. C.), el *Ch'u-yao ching* (*Taishō* 212) (traducido entre 398-399 d. C.), y el *Fa Chi Yao-sung ching* (*Taishō* 213) (fin del siglo X d. C.) que son traducciones del *Udānavarga* y pertenecen a diversas sectas budistas chinas. Cabe mencionar que, de la primera de estas cuatro versiones chinas, existe una traducción al inglés realizada por Samuel Beal bajo el título *Texts from the Buddhist Canon commonly known as the Dhammapada*, London: Trübner and Co., 1878, reeditado en parte en Calcutta: Susil Gupta, 1952. Se puede ver una sucinta información sobre estos textos chinos en la nota de C. Willemen, en *Mahāpiṭaka*,

Newsletter de la *Bukkyō Dendō Kyōkai*, Enero 1, 2001, pp. 3-5. Existe además una versión tibetana. El texto tibetano del *Udānavarga* está incluido desde luego en el Canon Budista Tibetano y ha sido editado como *Band III* de la edición del *Udānavarga* de F. Bernhard, por Champa Thupten Zongtse con la colaboración de Siglinde Dietz, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. En el Canon Tibetano la traducción tibetana del *Udānavarga* figura bajo los números 326 y 4099 de la edición *Sde-dge* y números 992 y 5600 de la edición *Peking*.

Todos los textos antes mencionados presentan grandes semejanzas: un buen número de estrofas comunes; la misma distribución de dichas estrofas en secciones de acuerdo con temas éticos o religiosos; grupos de dos, tres o más estrofas consecutivas y que aparecen en el mismo orden. Pero estos textos también presentan diferencias: no todos tienen el mismo número de estrofas (así por ejemplo, el *Dharmapada* gāndhārī parece que tenía más estrofas que el *Dhammapada* pāli, y el *Udānavarga* tiene más que cualquiera de los dos) y las estrofas comunes no siempre aparecen en la misma disposición.

Cabe entonces pensar en dos posibilidades. O bien, que alguno de estos textos es el *Dhammapada* primitivo y que los autores de los otros, tomando como base ese *Dhammapada* primitivo, suprimiendo estrofas o agregando estrofas tomadas de otros textos budistas, le dieron a cada uno la forma con que ahora los conocemos. Dentro de esta posición, generalmente se ha aceptado que el *Dhammapada* pāli ha sido el *Dhammapada* original, del cual derivan los otros textos. O bien se admite que existió un *Dhammapada*, de contenido más o menos fluctuante, antes de la división de la Comunidad Budista en sectas, y que este *Dhammapada* original asumió en diversas sectas, mediante la

supresión o adición de estrofas, las formas que hoy tienen los diversos *Dhammapada* que poseemos, los cuales, incluso el *Dhammapada* pāli, serían, por consiguiente, textos secundarios. J. Brough, el último editor del *Dharmapada Prácrito* o *Gāndhārī*, se inclina por esta última tesis (Introducción de su edición, p. 24).

Autenticidad del Canon Pāli

Autenticidad integral del Canon Pāli

No se puede aceptar la autenticidad integral del Canon Pāli, es decir, que todas las doctrinas que ese canon contiene sean doctrinas expuestas o sostenidas por Buda - menos aún, que él nos conserve fidedignamente las palabras del propio Buda, la propia forma en que él expuso su doctrina. Muchas razones se oponen a la tesis de la autenticidad integral. A continuación mencionamos algunos argumentos en contra de la autenticidad *integral* del Canon Pāli.

Ante todo, la fecha tardía en que el Canon Pāli fue puesto por escrito, en el año 50 a.C., habiéndose conservado desde la muerte de Buda (480 a.C.) hasta entonces sólo por transmisión oral, lo cual no garantiza que haya sido conservado fielmente y sin alteraciones.

En segundo lugar, la forma en que se constituyó el Canon Pāli, en diversos concilios, por etapas, en un lapso que abarcó varios siglos, y a base del recuerdo de determinados discípulos de Buda. Efectivamente, en el primer concilio (*Rājagaha*, más o menos en el 480 a.C.) Ananda recita los *Sutta* y Upalī recita el *Vinaya*, y a base de estas recitaciones se establece el Canon (o mejor dicho, dos terceras partes del Canon, pues falta aún el *Abhidhamma*).[3] En el segundo concilio (en Vesālī, un siglo después del anterior) y en el tercer concilio (en Pataliputta, más o menos

en el 240 a.C.) se procede a una nueva recitación del Canon - *Vinaya* y *Sutta*. Por su forma de composición el Canon Pāli quedó, pues, "abierto" durante un tiempo bastante largo, lo que permitió la anexión de nuevos textos atribuidos a Buda, entre los cuales se infiltraron algunos carentes de autenticidad. Además, la memoria de los discípulos "recitadores" y la de los miembros de los concilios podía fallar, en menoscabo de la autenticidad.

Por último, la posición doctrinaria de los miembros de los concilios no podía dejar de afectar el tenor de los textos incorporados al canon.

Por otro lado, el mismo idioma del canon no pertenece a una misma etapa de desarrollo lingüístico, pues muchos textos de dicho canon revelan características arcaicas, como por ejemplo las partes escritas en verso frente a las partes en prosa, más modernas (W. Geiger, *Pāli*, p. 1).

Por lo tanto, se podría llegar a pensar que esta diversidad lingüística obedece al hecho de que se trata de textos compuestos en diversas épocas.

Además, inclinan a negar la autenticidad integral del Canon Pāli las diferencias que ofrece frente a textos conservados de otros cánones. Esas diferencias son de escasa importancia tratándose del *Suttapiṭaka*, pues sólo afectan la forma de expresión y la disposición de las materias; son mayores con respecto al *Vinayapiṭaka*, pues los diversos cánones tratan la materia con más libertad; en cuanto al *Abhidhammapiṭaka*, sólo existe una vaga similitud entre los textos que se han conservado de las diversas sectas (É. Lamotte, *Histoire*, pp. 171, 181, 198).

Dentro del mismo Canon Pāli se encuentran asimismo, con frecuencia, exposiciones diferentes de la misma doctrina. Así, por

ejemplo, el *Dīgha Nikāya* II (*Sāmaññaphalasuttam*) señala que la meditación tiene cuatro etapas, mientras que el *Poṭṭhapādasuttam* del mismo *Dīgha Nikāya* (IX) indica que son siete, y el *Aṅguttara Nikāya* 9, 4, 3 (*Nibbānasukhasuttam*) indica que son ocho. L. de la Vallée Poussin (*Bouddhisme*, p. 37) y P. Oltramare (*Histoire* II, p. 190) se refieren a las modificaciones sucesivas de que ha sido objeto en el Canon Pāli la fórmula básica del *Paṭiccasamuppāda* o "Generación Condicionada". Además, ciertas clasificaciones de conceptos afines varían de un texto a otro. Ver, como ejemplo, en *Principales Conceptos Budistas* la nota sobre *Sīla*: la disciplina moral, que a veces figura con siete y a veces con diez elementos. Este argumento lleva a pensar en la posibilidad de que las doctrinas originales, al no quedar definitivamente fijadas desde un primer momento, fueron objeto de alteraciones y reajustes en el curso del tiempo, todos dentro del espíritu propio del Budismo.

Autenticidad parcial del Canon Pāli

Lo que sí debe admitirse es la autenticidad parcial del Canon Pāli, o sea que en él se encuentran las enseñanzas de Buda, aunque mezcladas con doctrinas de época posterior. Muchas de estas doctrinas, por lo demás, no son sino el desarrollo de ideas y doctrinas que se pueden considerar del propio Buda.

No se puede, en efecto, negar todo crédito a la tradición budista que considera que el Canon Pāli conserva las enseñanzas de Buda. Ya en el terreno lingüístico, como veremos después, los especialistas europeos, después de negar todo valor a la tradición que considera que el pāli es el idioma hablado por Buda, han regresado, en líneas generales, al planteamiento de dicha tradición.

Además, es natural pensar que las distintas generaciones budistas se esforzaron por mantener en la mayor integridad y autenticidad posibles las enseñanzas recibidas de su maestro.

Por otro lado, en el Canon Pāli existen múltiples expresiones, construcciones, nociones, fórmulas, enseñanzas, que se repiten sin cesar y que derivan muy probablemente de la enseñanza de Buda. Ejemplos de esta naturaleza tenemos en las Cuatro Verdades y en el Noble Óctuple Camino.

Abonan finalmente a favor de la autenticidad parcial las concordancias existentes entre el Canon Pāli y los otros textos de los otros cánones que se han conservado. Con respecto a estas concordancias entre los diversos textos sánscritos y pālis, pertenecientes al *Sūtrapiṭaka* (o *Suttapiṭaka*), dice É. Lamotte (*Histoire*, p. 171): "*El fondo doctrinario común... es notablemente uniforme*". Se puede hablar por eso de un patrimonio común a todas las sectas heredado del propio Buda, patrimonio común bastante rico (A. Barth, *Oeuvres* II, pp. 300 y ss).

Inclinan, por último, a favor de la autenticidad parcial los aspectos que, de un modo general, podríamos llamar "arcaicos" de las doctrinas y concepciones del Canon Pāli, que llevan a colocarlas en el inicio de la evolución experimentada por las enseñanzas de Gotama. Este carácter arcaico se hace patente al compararlas con las doctrinas y concepciones del Budismo Mahāyāna, el cual representa, indudablemente, una etapa ya avanzada en la indicada evolución. Aspectos arcaicos son, por ejemplo, la primacía de lo ético, la posición antiespeculativa, la formulación de doctrinas y la creación de nociones en forma tal que dan lugar a teorías incluso contradictorias y antagónicas, la ausencia de culto y de devoción para con Buda, el escaso

papel que desempeña la mitología alrededor de su persona, la presentación de Buda simplemente como un maestro, el hincapié puesto en el carácter individual de la Liberación que se consigue por el mero esfuerzo personal.

Autenticidad del Dhammapada

Las anteriores consideraciones se aplican al *Dhammapada* en cuanto forma parte del Canon Pāli, o sea que, por lo menos parcialmente, debe ser considerado auténtico, es decir, que reproduce la enseñanza de Buda.

En realidad, parece que, con respecto al *Dhammapada*, se puede avanzar más y considerar que no sólo parcialmente, sino que en gran parte es auténtico. Encontramos, en efecto, que los aspectos de las doctrinas y concepciones, que hemos llamado arcaicos, aparecen en él de manera más marcada.

Confirma lo anterior el hecho de que estén ausentes del *Dhammapada* las manifestaciones del espíritu escolástico, como son las clasificaciones y enumeraciones, que se presentan en el resto del Canon Pāli y que se hacen cada vez más insistentes.

Abona en igual sentido el hecho de que el elemento sobrenatural es en el *Dhammapada* más reducido que en el resto del Canon Pāli.

Hemos dicho en párrafos anteriores que las doctrinas auténticas y propias de Buda se encuentran en el Canon Pāli aunque mezcladas con doctrinas de época anterior.

No es nuestro propósito tratar de determinar cuáles son las doctrinas y concepciones que pueden ser indiscutiblemente atribuidas a Buda. Bástenos manifestar que, de acuerdo con lo anteriormente expresado, puede considerarse, de un modo general, que en el

Dhammapada tenemos expuesta la doctrina de Gotama Buda, no solamente en lo que se halla explícitamente expresado en sus estrofas, sino en toda la concepción general implícita en ellas.

Como dice S. Radhakrishnan, en el *Dhammapada* se encuentra expresado el espíritu de la Enseñanza de Buda (*The Dhammapada*, p. 1).

Nada mejor, por consiguiente, que una lectura del *Dhammapada* para captar en sus comienzos las nobles enseñanzas de Gotama Buda en su forma más auténtica y original.

Idioma pāli

El Canon Pāli está escrito en el idioma que se acostumbra designar con el nombre de *pāli*, palabra que significa simplemente *texto*.

Además del Canon Pāli existen otras muchas obras escritas en el idioma pāli.

Ver las obras de G. P. Malalasekera, K. R. Norman y O. von Hinüber (1986) indicadas en la *Bibliografía* de esta sección.

Alrededor del año 1500 a.C. un grupo de tribus que reciben el nombre de indo-europeas o indo-germánicas invaden la India. Por la misma época otras tribus indo-europeas invaden diversas regiones de Europa (Grecia, Italia, etc.). Todas esas tribus poseían una cultura común y hablaban idiomas relacionados entre sí, derivados de un mismo idioma (del cual no quedan rastros), el llamado *idioma indo-europeo*. Al mismo tiempo que algunas tribus indo-europeas invadían la India, otras invadían el Irán o la región del Kafir. Todas estas últimas tribus constituían el grupo llamado *ario* de la familia indo-europea.

Damos ante todo su "árbol genealógico" en un cuadro inspirado en el que se encuentra en el *Handbuch des Pāli* de M. Mayrhofer, p. 15.

Como se ve por el cuadro anterior el pāli es un idioma indio-medio o prácrito, denominándose así a un grupo de idiomas de la India con ciertas características comunes (mencionadas por M. Mayrhofer, *Handbuch des Pāli*, p. 6, y R.O. Franke, *Pāli und Sanskrit*, Capítulo VII). Estas características comunes los diferencian del védico y del sánscrito, los cuales representan etapas más antiguas de la evolución del idioma indo-europeo llevado a la India por los indo-europeos; y lo diferencian también de los idiomas modernos de la India. Los primeros documentos escritos en idioma prácrito son inscripciones, en especial las del emperador Ashoka del siglo III a. C., ya que el Canon Pāli fue puesto por escrito en el año 50 a. C. Desde luego que varios siglos antes de las indicadas inscripciones se hablaban en la India dialectos prácritos. El período de los prácritos terminaría por el siglo XII d. C., en que comienzan a hacer su aparición las formas arcaicas de los idiomas modernos de la India (W. Wüst, *Indisch*, cuadro anexo a la obra).

De acuerdo con las tradiciones budistas de Ceylán (la actual Sri Lanka), el pāli sería el dialecto māgādhī, hablado en la época en que Buda vivió, en la región de Magadha, en donde Buda justamente llevó a cabo sus actividades y predicó su doctrina. De acuerdo con estas tradiciones, por consiguiente, el Canon Pāli estaría escrito en el mismo idioma utilizado por Buda.

Pero la tradición de Ceylán fue desechada por muchos estudiosos europeos, desde É. Burnouf y Ch. Lassen (*Essai sur le pali ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange*, Paris, 1826), porque el pāli no posee algunas características propias del dialecto māgādhī tal como lo conocemos por las inscripciones, los gramáticos y los dramas. Así por ejemplo en māgādhī toda *r* se convierte en *l*, mientras que el pāli conserva de un modo general la *l*. En māgādhī la *s* se convierte en *sh*, mientras que el pāli no conoce la *sh*. El nominativo singular masculino y neutro de los temas en *-a* termina en māgādhī en *-e*, mientras que en pāli termina respectivamente en *-o* y en *-am*.

Pero los estudiosos no se pusieron de acuerdo acerca del dialecto con el que el pāli debía ser identificado, ya que el dialecto māgādhī había sido desechado. A título de ejemplo mencionaremos algunas teorías de los que rechazan la tradición. N. L. Westergaard (*Über den ältesten Zeitraum der indischen Geschichte mit Rücksicht auf die Literatur*, Breslau, 1862, p. 87), E.W.A. Kuhn (*Beiträge zur Pāli Grammatik*, Berlin, 1875, p. 7) y R.O. Franke (*Pāli und Sanskrit*, p. 131) consideran que el pāli era el dialecto de Ujjayini. H. Oldenberg (*The Vinaya Pitakam*, I, London: Pali Text Society, 1879, p. XLIII de la Introducción), Ed. Müller (*Simplified Grammar of the Pāli Language*, London: Trubner, 1884, p. III de la Introducción) y D.L. Barúa (*Old Brahmi inscriptions in the Udayagiri and Khandagiri caves*,

Calcutta, 1929, p. 157-169) identifican al pāli con el dialecto hablado en la región de Kalinga, en la costa este de la India. Según T. W. Rhys Davids (*Buddhist India*, 1903, pp. 153 (6)-154) el pāli sería una lengua literaria fundada sobre el dialecto de Sāvatthi, capital de la región de Kosala. J. Przyluski identifica al pāli con el dialecto de la región de Kosāmbī (*La légende de l'Empereur Açoka*, Paris: Paul Geuthner, 1923, pp. 71, 89). Finalmente, para É. Lamotte (*Histoire du Bouddhisme Indien*, p. 626) habría que buscar la cuna del pāli entre los dialectos occidentales, en la región de Avanti, tesis ésta, por consiguiente, que se acerca a la tesis de N.L.W. Westergaard, E.W.A. Kuhn y R.O. Franke.

Sin embargo, otros estudiosos europeos, como J. Minayef (*Grammaire palie*, p. XLIII–XLVI), E. Windisch (*Über den sprachlichen Charakter des pāli*, p. 278), W. Geiger (*Pāli, Literature und Sprache*, p. 3) y M. Mayrhofer (*Handbuch des pāli*) aceptan la tradición que equipara al pāli con el māgādhī, pero considerando que no se trata del dialecto de Magadha en su forma popular, sino en la forma culta, literaria, de dicho dialecto, despojada de los dialectismos más marcados y burdos y con elementos tomados de otros dialectos, y elevada a rango de *lingua franca* de las elites educadas de la India de la época.[4]

Nos parece que, mientras no se deseche la tradición con argumentos más sólidos que los expuestos por quienes la contradicen, lo más prudente es aceptarla, matizándola con las ideas expuestas por los tres últimos autores.

Tal como se nos presenta el idioma pāli, se trata pues de un idioma compuesto de elementos de diverso origen, en cuanto presenta características lingüísticas que lo acercan a dialectos de diversas regiones de la India, lo que ha permitido a las teorías antes mencionadas

identificar al pāli con los dialectos de diversas y distanciadas regiones. Además, en el pāli se encuentran, como ya hemos dicho, formas que corresponden a diversas etapas del desarrollo lingüístico. Como ya lo hemos manifestado, al expresar en el párrafo anterior la opinión de J. Minayef, E. Windisch, W. Geiger y M. Mayrhofer, el pāli es un idioma literario, por consiguiente un idioma artificial (W. Wüst, *Indisch*, p. 45), como lo es también el sánscrito.

Podemos por consiguiente pensar que el Canon Budista de la secta *Theravāda* tal como hoy lo poseemos está escrito en la forma culta, literaria del dialecto māgādhī (designado con el término pāli).

Debemos con todo preguntarnos si el Canon Budista, tal como fue constituido en el Concilio de Rājagaha, estaba compuesto en dicho dialecto māgādhī popular y luego fue "traducido" a lengua māgādhī culta o literaria por los monjes de la secta *Theravāda* que mejor lo conservaron.

Es probable también que ese Canon Budista fuera "traducido" por los monjes budistas que se establecieron en las diversas regiones de la India, a los dialectos de cada región. Así cumplían con la norma impuesta por Buda de que su mensaje debía ser transmitido a cada uno en el lenguaje que le era propio. Este proceso explica por qué razón, al lado de la redacción en pāli (māgādhī) del Canon conservada por la secta *Theravāda*, han quedado restos de redacciones del Canon en otros dialectos.

El nombre "pāli"

El término *pāli* designa comúnmente el idioma en que están redactadas las Escrituras más antiguas del Budismo contenidas en el *Tipiṭaka* (= *Tripiṭaka* en sánscrito) así como un gran número de obras

budistas relacionadas con esas Escrituras. Pero el término *pāli* significa, como dijimos, únicamente "texto", "texto sagrado" y por consiguiente cuando aplicamos el término "*pāli* " al idioma, en que esas Escrituras están escritas, lo estamos usando abreviadamente en el sentido de "*pāli-bhāsā*", es decir "idioma (*bhāsa*) del texto sagrado (*pāli*)".

El uso de "*pāli* " (o sea de la abreviación de *pālibhāsa*) para designar el idioma fue introducido en Europa a fines del siglo XVII por Simon de la Loubère, embajador del rey francés Luis XIV en Thailandia, en su obra *Du Royaume de Siam*, publicada por primera vez en 1691. Se puede pues pensar que ya en esa época en Thailandia se usaba el término "*pāli* " para designar el idioma de las más antiguas Escrituras Budistas. Antes de esa época, de acuerdo con la tradición ceylandesa de que la lengua de las Escrituras es la lengua de la región de Magadha, la lengua de las Escrituras era designada con la palabra "māgadhī" o "magadha-bhāsā". Sobre este tema ver el artículo de Oskar von Hinüber citado en la *Bibliografía* y publicado en traducción española en *Revista de Estudios Budistas*, N° 7 (1994), México-Buenos Aires, pp. 55-72.

NOTAS DE LA INTRODUCCIÓN

1 Los textos budistas en sánscrito encontrados en Turfán están siendo editados por la *Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung*. Ya han sido editados, entre otros, los siguientes: Valentina Rosen, *Der Vinayavibhaṅga zum Bhikṣuprātimokṣa der Sarvāstivādins* (1959); Ernst Waldschmidt, *Das Mahāparinirvānasūtra* (1950); *Das Catuṣparisatsūtra* (1952); *Das Mahāvadānasūtra* (1953); Dieter Schlingloff, *Buddhistische Stotras* (1955), etc.

2 En la Colección Asoka (Buenos Aires, 1959), *Antología de textos pali*, se ha publicado una selección de estrofas del *Dhammapada* traducidas del francés y del inglés. Igualmente en la obra de Lin Yutang, *La sabiduría de la India* (Buenos Aires, 1946), se ha reproducido parte del *Dhammapada* traducido del inglés. También existe una versión en español del *Dhammapada* dentro de la obra *Buddha y Buddhismo* de Swami Vijoyananda, versión realizada del idioma inglés (Buenos Aires, 1945).

3 En cuanto al *Abhidhamma* hay incertidumbre con respecto a su constitución y a la época de su incorporación en el Canon, pues las fuentes se contradicen al respecto. Con relación al *Kathavatthu*, un texto del *Abhidhamma*, tradiciones de Ceylán (actual Sri Lanka) expresan que fue revelado por Tissa Moggaliputta recién en el Tercer Concilio e incorporado al Canon en esa oportunidad. De un modo general la tradición y la opinión de los estudiosos aceptan el carácter tardío del *Abhidhamma*.

4 Así se explicaría por qué razón no se hacen presentes en el pāli los fenómenos lingüísticos señalados.

PRINCIPALES CONCEPTOS BUDISTAS

Ahiṃsā*: *no-violencia

La *ahiṃsā*, no-violencia o, más propiamente, el no hacer daño, constituye una de las normas esenciales del Budismo. Es el primero de los "diez preceptos" (*Khuddakapātha*, p. 1; *dasasikkhāpada*) y asimismo el primer elemento de la disciplina moral (ver *Sīla*). Es mencionada en numerosos pasajes del Canon Pāli, como la primera norma que debe cumplir un *bhikkhu* (monje budista). Así el *Dīgha Nikāya* I, p. 63 (*Sāmaññaphalasuttam*, 43) dice: "*El* bhikkhu *evita destruir a los seres vivos; ha dejado de lado el bastón, ha dejado de lado la espada; es modesto y está lleno de compasión y vive deseando el bien a todos los seres*".

El gran Emperador budista Asoka se refiere a la *ahiṃsā* en sus inscripciones. En el Tercer Edicto sobre roca, entre las normas morales que exalta, está la abstención de matar seres vivos en general; y el Primer Edicto sobre roca ordena que ningún ser vivo debe ser muerto para ser ofrecido en sacrificio, y dispone asimismo que en lo sucesivo no se han de matar animales para la comida en los palacios del rey.

La secta de los jainas o Jainismo, que surgió en la India en la misma época del Budismo, adopta igualmente el principio de la *ahiṃsā*, llevándolo a extremos exagerados, en los que no cayó el Budismo con ese sentido de mesura que lo caracteriza como doctrina que es del "camino del medio". Ver *Camino del medio*.

Tanto el Budismo como el Jainismo, con esta exaltación del no-hacer-daño se oponen a las prácticas brahmánicas en que el sacrificio de animales en honor de los Dioses y también en el de seres humanos desempeñaba importante papel. Se hace presente en este punto la actitud renovadora, y en muchos casos revolucionaria, del Budismo frente a las tradiciones religiosas y sociales de la India. Ver *Posición ante las tradiciones.*

En el *Gīta-Govinda* I, 13 (traducción de F. Tola), poema dedicado al Dios hindú Vishṇu, se menciona a Buda como uno de los *avatāras* o encarnaciones de Vishṇu, señalando su oposición a los sacrificios de animales prescritos por los *Vedas*:

> "*Tomaste el cuerpo de Gautama Buda, oh Keshava,*
> *y criticaste las prescripciones de los Vedas,*
> *que disponen sacrificios,*
> *que ordenan matanzas de animales.*"

A partir del Budismo el principio de la *ahiṃsā* queda incorporado a la Cultura de la India y convertido en uno de los valores más exaltados.

Como prueba de la vigencia de este principio en la India cabe recordar la figura de Gandhi. Refiriéndose a él dice Pierre Meile (*Historia de la India*, p. 108): "*Predicando la no-violencia en nombre de las tradiciones hindúes milenarias, apareció como el símbolo de la dulzura hindú frente a lo que se llamaba la barbarie occidental*".

Ver *Mettā: benevolencia.*

Bibliografía

Ahiṃsā: no-violencia
(en el Budismo y en el Jainismo;
sacrificios de seres vivos en el Hinduismo)

J. Bloch, *Les inscriptions d'Asoka.*

G.P. Malalasekera, *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. I, Fascículo 2, artículo "Ahiṃsā (abstention from injuring and killing)" de Akira Hirakawa, pp. 287-292.

T.W. Rhys Davids, "Ahiṃsā", en J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. I, p. 231.

David Seyfort Ruegg, "*Ahiṃsā* y el vegetarianismo en la historia del Budismo", en *Revista de Estudios Budistas*, No. 6, 1993, pp. 47-62.

F. Tola y C. Dragonetti, "El Budismo frente a la justificación de la violencia en la India Antigua", en *Pensamiento*, Vol. 55, n° 211, 1999, pp. 105-126 y (versión revisada y aumentada) en E. Berbeglia (ed.), *Antropología Argentina*, Buenos Aires: Biblos, 2002.

F. Tola y C. Dragonetti, "Las Inscripciones griegas del Emperador Indio Ashoka", en F. Tola y C. Dragonetti, *Filosofía y Literatura de la India*, pp. 193-212.

A. Panikkar, *El Jainismo*, Barcelona: Kairos, 2000, pp. 159-164 y 492-494.

N. Shantā, *La voie Jaina. Histoire, spiritualité, vie des ascètes pélerins de l'Inde*, Paris: O.E.I.L., 1985, pp. 260-265.

S. Stevenson, *The Heart of Jainism*, London: Oxford University Press, 1915, pp. 116-118.

H. von Glasenapp, *Der Jainismus. Eine indische Erlösungsreligion*, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1984.

A. Hillebrandt, *Ritual-Litteratur, Vedische Opfer und Zauber*, Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1897. En las secciones 76 y 77 se encuentra la descripción del sacrificio del caballo (*Aśvamedha*) y del sacrificio humano(*puruṣamedha*).
A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, pp. 324-326 (*The Animal Sacrifice*), pp. 343-347 (*The Horse Sacrifice*), pp. 347-348 (*The Human Sacrifice*).

H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, pp. 355-363 (*Thieropfer* y *Das Netz des Opferthieres*), pp. 363-366 (*Menschenopfer*).

F. Tola, "Sacrificios humanos en la India", en F. Tola y C. Dragonetti, *Yoga y Mística de la India*, pp. 216-230. Con bibliografía sobre el tema.

***Anicca**: impermanente, impermanencia*

De acuerdo con las concepciones budistas tres son las características de todas las cosas y seres: impermanencia (*anicca*), dolor (*dukkha*) e insustancialidad (*anattan*). Estas tres características constituyen el *Tilakkhaṇa* o sea la triple caracterización de todo, con excepción del *Nirvāṇa*, que, en su carácter de Absoluto, no participa de ninguna de las cualidades de las cosas y seres de la realidad empírica.

Los textos que se refieren a estas tres cualidades son muy numerosos. Bástenos citar los siguientes: *Aṅguttara Nikāya*, I, p. 286 (*Uppādāsuttam*); *Saṃyutta Nikāya* III, pp. 21 y ss. (*Anicca-suttam* y ss.); *Dhammapada*, estrofas 277-279 y el *Mahāsudassana-suttantam* (*Dīgha Nikāya* II, p. 169), bella historia de fantasía que termina con los célebres versos:

"*Transitorias son las cosas;*
surgir y decaer es su naturaleza;
se producen y se disuelven;
su extinción produce felicidad".

Ver *Dukkha: dolor* y *Attan* c).

Bibliografía
Anicca: impermanente, impermanencia

G.P. Malalasekera (ed.), *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. I, Fascículo 4, artículo de Nyanamoli Bhikkhu, "Anicca", pp. 657-663.

F. Tola y C. Dragonetti, "*Meditación sobre la Impermanencia*, Capítulo I del *Catuḥśatakaśāstra*: El tratado "Las Cuatrocientas Estrofas" de Āryadeva", en *Revista de Estudios Budistas*, No. 6, 1993, pp. 125-134.

F. Tola y C. Dragonetti, "La muerte del hijo único de Kissāgotamī", en *Revista de Estudios Budistas*, No. 10, 1995, pp. 132-138.

***Animitta**: incondicionado*

Para el Budismo todas las cosas de nuestra realidad empírica son dependientes de otras, condicionadas por otras, nada existe en sí y por sí. El Budismo niega así la existencia de una sustancia de cualquier naturaleza que sea. Fue ésta la Verdad que se le manifestó a Buda, de acuerdo con el *Udāna* I, 1 (traducción de Carmen Dragonetti, *Udāna. La Palabra de Buda*, Barcelona: Barral Editores, 1971 y 1972; Caracas: Monte Ávila Editores, 1972; Taipei, Taiwan: The Buddhist Association of the United States, USA/Yin Shun Foundation, New Jersey USA/Fundación Instituto de Estudios Budistas, Buenos Aires, Argentina, 2003), en la noche que llegó a la Iluminación: *todo tiene una causa*. Esta Verdad le permitirá a Buda destruir el sufrimiento descubriendo y destruyendo su causa - el deseo y el apego. Esa Verdad será la base y el punto de partida del sistema de Nāgārjuna y de la Escuela Mādhyamika en el Budismo posterior, el Mahāyāna. Y esa verdad también expresará la doctrina básica del Budismo que en el plano metafísico lo contrapone al Brahmanismo y al Hinduismo, centrados ambos en la idea de la sustancia suprema al margen de las causas, que existe en sí y por sí, *Brahman*. La historia del pensamiento de la India presentará el conflicto permanente de los sistemas sustancialistas brahmánicos e hinduistas y del sistema fenomenista budista, que sólo conoce fenómenos impermanentes (*anicca*) y que son efectos de causas y condiciones. Ver *Nihilismo y Paṭiccasamuppāda: Generación Condicionada*. Sólo el *Nirvāṇa* es lo in-dependiente, lo in-condicionado (*animitta*), por estar al margen de nuestra realidad empírica, por ser lo absolutamente *otro*. Ver *Nirvāṇa*.

Bibliografía
Animitta: incondicionado

D. Kalupahana, *Causality: The Central Philosophy of Buddhism.*

G.P. Malalasekera, *Encyclopaedia of Buddhism*, Volumen IV, Fascículo 1, artículo "Causality" de Bandula Jayawardhana, pp. 1-11.

F. Tola y C. Dragonetti, "La concepción budista del universo. Causalidad e infinitud", en *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, Año 1999, Vol. 229, Número 1, pp. 65-88. Versión inglesa: "Buddhist conception of reality", en *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, Delhi, 1996, No. 1, pp. 35-64.

***Apego**: upādāna*

El apego, el adherirse a algo, es otro de los sentimientos que el Budismo combate con igual empeño que el deseo. Por tal razón inculca con gran énfasis los sentimientos de desapego, renunciamiento y abandono de todo. No sólo físicamente sino también emocionalmente. Recomienda sin cesar destruir todo lazo, todo vínculo material o afectivo que lo encadene a uno a algo; combate todo sentimiento, ya sea positivo como el amor, ya sea negativo como el odio, pues ambos encadenan y subyugan; el no poseer nada es su ideal (*Dhammapada* 421: *akiñcana*; *Sutta Nipāta*, 1070 y ss. (*Upasīvamāṇavapucchā*)) y la soledad, el medio más apropiado para alcanzar el perfeccionamiento moral que lleva al conocimiento y a la Liberación (*Dhammapada*, 329-330; *Sutta Nipāta*, 35-75, *Khaggavisāṇasuttam*, traducción de F. Tola y C. Dragonetti, en *Antigua Poesía Budista*, New Jersey USA: The Buddhist Association of the United States/Yin Shun Foundation, New Jersey USA/Fundación Instituto de Estudios Budistas, Buenos Aires, Argentina, 2001) y nota sobre *Posición del hombre*). La voluntad de libertad e independencia caracteriza así al Budismo, y los textos pālis se refieren sin cesar, como a símbolos de un ideal que hay que realizar, al

toro que rompió sus cadenas, al elefante que se liberó de las lianas de los bosques que impiden su marcha (*Sutta Nipāta*, 29, *Dhaniyasuttam*) y al rinoceronte que vaga solo (*Sutta Nipāta*, 35 y ss., *Khaggavisāna-suttam*).

El apego forma parte del *Paṭiccasamuppāda* (Generación Condicionada), en el que aparece condicionado por el deseo y condicionando a su vez la existencia, es decir, las reencarnaciones sin fin. Ver *Paṭiccasamuppāda: Generación Condicionada.*

El Budismo condena también el apego porque es causa inmediata del dolor. El hermoso diálogo que contiene el *Sutta Nipāta*, 18-34, (*Dhaniyasuttam*) (traducción en F. Tola y C. Dragonetti, *Antigua Poesía Budista*) termina con las siguientes estrofas en que Māra, el Maligno (ver *Māra*) y Buda fijan cada uno sus respectivas posiciones:

Māra:

"*Goza con sus hijos el que tiene hijos;*
goza con sus vacas el que tiene vacas;
por sus apegos goza el hombre;
no goza el que no tiene apegos" (33).

Buda:

"*Sufre por sus hijos el que tiene hijos;*
sufre por sus vacas el que tiene vacas;
por sus apegos sufre el hombre;
no sufre el que no tiene apegos" (34).

Ver *Posición del hombre* y *Saṃyojana: ataduras.*

Desde luego que es necesario tener presente que el desapego en el monje que ha partido de su hogar para llevar una vida errante y mendicante será mayor que en el laico que vive en el mundo y está ligado a una familia. La moral budista pone en todo exigencias mayores para los monjes que para los laicos.

Bibliografía
Apego: upādāna

L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme. Études et matériaux. Théorie des douze causes*, pp. 26-29.

G.P. Malalasekera (ed.), *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. II, Fascículo 2, artículo "Attachment", p. 322.

P. Oltramare, *La formule bouddhique des douze causes. Son sens originel et son interprétation théologique*, pp. 11-12.

***Appamāda**: estado de alerta y vigilancia*

El término *appamāda* aparece empleado en numerosos pasajes del Canon Pāli. El *PTS Dictionary* lo traduce por: "*thoughtfulness, carefulness, conscientiousness, watchfulness, vigilance*", palabras todas estas que expresan atención, cuidadosa vigilancia y que hemos traducido por "estado de alerta y vigilancia". De acuerdo con Oltramare (*L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde. La théosophie bouddhique*, I, p. 129) esta virtud caracteriza, más que la piedad y la caridad, a la moral budista. El *appamāda* debe ser relacionado con otras dos exigencias igualmente importantes en el Budismo: el *indriyasaṃvara* (o control de los sentidos) y la *sati* (o autoconciencia; *smṛti* en sánscrito).

Ver *Sati: autoconciencia, atención*, e *Indriyasaṃvara: el control de los sentidos.*

El estado de alerta y vigilancia es una de las cualidades más cultivadas en el Budismo Zen del Japón, que, como se sabe, tuvo gran

auge en los círculos de los samurais. H. von Glasenapp (*Die Religionen Indiens*, p. 305) anota que durante la segunda guerra mundial muchos oficiales japoneses se sometían a los ejercicios espirituales de la Escuela Zen, cuyos métodos de dominio de la voluntad son considerados sumamente valiosos como formativos del carácter.

Bibliografía
Appamāda: estado de alerta y vigilancia
(Budismo Zen)

G.P. Malalasekera (ed.), *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. II, Fascículo 1, artículo "Appamāda" de H.G.A. van Zeyst, p. 29.

Mirko Ardemagni, *L'epopea dei Samurai nell'arte della spada*, Roma: IsMeo, 1957.

E. Herrigel, *Zen in the Art of Archery*, London: Routledge and Kegan Paul, 1959. Traducción al español: *Zen y el arte de los arqueros japoneses*, Buenos Aires: La Mandrágora, 1959.

Ch. Humphreys, *Zen Buddhism*, London: Unwin Books, 1961.

K. Nukariya, *The religion of the samurai: a study of Zen philosophy and discipline in China and Japan*, London: Luzac, 1973.

D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, New York: Samuel Weiser, 1976. Tres volúmenes. Traducción al español, Buenos Aires: Editorial Kier, 1960.

J. Takakusu, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1975, Capítulo IX.

Arhant/arahant/arhat

En su sentido técnico dentro del Budismo, el término *arhant* se aplica a aquellos que han realizado en sí mismos las enseñanzas de Buda, es decir, que han recorrido el Noble Óctuple Camino (*ariyo atthaṅgiko maggo*) y han alcanzado la meta a la cual él conduce: la sabiduría (*paññā*) y la Liberación (*vimutti*) (T.W. Rhys Davids, "Arhat", en J. Hastings, *Encyclopaedia*, Vol. 1, p. 774). Ver notas respectivas. En algunos pasajes del Canon Pāli aparece una descripción estereotipada

del *arhant*, así por ejemplo en el *Dīgha Nikāya* I, p. 176 (*Kassapasīhanādasuttam*, 24) se dice: "*... y así en presencia del Bhagavant* (Buda), *el asceta Kassapa recibió la iniciación, recibió la ordenación. Y, poco después de haber sido ordenado, el venerable Kassapa vivía a solas, solitario, alerta y vigilante, esforzado y resuelto. Y en corto tiempo, en este mundo, por sí mismo conoció, realizó y poseyó aquella incomparable perfección de la vida religiosa por cuya causa los hijos de familia abandonan sus hogares para llevar una vida errante y mendicante. Y supo que había destruido el renacer, que había realizado la vida religiosa, que había hecho lo que tenía que hacer y que nada le quedaba después de su actual existencia. Y así el venerable Kassapa ocupó su sitio entre los* arhants...".

En otros pasajes del mismo Canon, como por ejemplo en el *Dīgha Nikāya* III, p. 97 (*Aggañña suttantam*, 31), nos encontramos con la siguiente fórmula descriptiva del *arhant*: "*Cualquier miembro de estas cuatro castas, ¡oh Vāseṭṭha!, que siendo un* bhikkhu *se convierta en un* arhant, *que ha destruido las impurezas de la mente y ha hecho lo que debía hacer, que ha depositado su carga y ha alcanzado su propio bien, que ha destruido por completo las cadenas del renacer y se ha liberado gracias al perfecto conocimiento - ese hombre es superior a aquellas cuatro castas, con razón y no sin razón*". Ver *Castas*. El Capítulo VII del *Dhammapada* señala también algunas de las principales características del *arhant*.

Cabe mencionar, aunque se trate de una sistematización de la escolástica posterior, la existencia de etapas o grados en la vía que conduce al logro de la condición de *arhant*. El hombre común (o *puthujjana*, ver *Aristocratismo*), que no ha entrado en el camino preconizado por Buda, vive encadenado al ciclo de las reencarnaciones

por los diez lazos o ataduras (*saṃyojana*, ver nota respectiva). Opuestamente, el noble discípulo de Buda (*ariya*, ver *Aristocratismo*) entra y progresa en el camino mediante la eliminación sucesiva de esos diez lazos (*Dīgha Nikāya* II, p. 92; *Majjhima Nikāya* I, pp. 465 y ss.). Por la destrucción de la creencia en un yo, de la duda y de la confianza en la eficacia de ritos religiosos, alcanza primero la condición de *sotāpanna*, es decir, de *el que ha entrado en la corriente*. Ya no renacerá en los destinos de mísera existencia (ver *Gati: destino* y nota a las estrofas 17 y 18 del Capítulo I del *Dhammapada*); está seguro de la Liberación y obtendrá el conocimiento supremo. Aniquiladas las ataduras y atenuados el amor, el deseo y el odio se convierte en un *sakadāgāmin*, en *alguien que no vuelve*, es decir, *que no renace en este mundo, sino una vez más*; después alcanzará el fin del sufrimiento. Al erradicar además el deseo de renacer en el mundo de la sensualidad, y también el odio, llega a ser un *anāgāmin*, o sea, *uno que ya no vuelve más, que ya no renacerá en un mundo de hombres*, sino en el mundo de Brahmā, y de allí alcanzará el *Nirvāṇa*. Por la destrucción de todas las impurezas (*āsava*, ver nota respectiva) se convierte por fin en un *arhant*.

En la estrofa 178 del *Dhammapada* encontramos el término *sotāpatti*: "la condición o el estado del *sotāpanna*", es decir del que ha entrado en la corriente, o sea, en la Doctrina de Buda.

La imagen de la corriente para designar el camino enseñado por Buda es muy frecuente en los textos pālis, y creemos que la palabra *sotāpatti* pudo ser usada, en este caso, no en un sentido tan técnico, como el que hemos explicado en párrafo anterior, sino como una simple imagen. Hay que tener presente siempre el carácter arcaico del *Dhammapada* y el hecho de que, en general, las clasificaciones y

sistematizaciones pertenecen a una época posterior, de elaboración escolástica. Para un caso similar ver *Saṃyojana: atadura.*

Esencialmente el *arhant* debe perseguir su propio bien, su propia Liberación. Ante esta exigencia todo pasa a segundo plano. Como dice el *Dhammapada* (166), uno no debe descuidar su propio bien por el bien ajeno, por muy grande que éste sea. Esta actitud del *arhant* puede ser calificada de egocéntrica o egotista, pero no debe olvidarse que ella aparece unida a una absoluta carencia de agresividad y a un sentimiento de desapegada benevolencia para con todos los seres.

Con el correr del tiempo y con la evolución de las doctrinas el ideal del *arhant* es reemplazado, en el Budismo Mahāyāna, por el ideal del *bodhisattva.* Aunque partiendo del mismo principio (la convicción de lo doloroso de la existencia) y debiendo someterse a la misma disciplina, y persiguiendo el mismo fin (el *Nirvāṇa*) que el *arhant*, el *bodhisattva* se preocupa más por el bien ajeno que por su propia Liberación; y es el sentimiento de piedad y compasión el que se ha convertido en el principio que informa la vida religiosa. Algunos *bodhisattvas* como Avalokiteshvara y Maitreya, llenos de compasión y dispuestos siempre a ayudar a los hombres, llegan a ser objeto de culto.

Bibliografía
Arhant/arahant/arhat

Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, pp. 1-4 y 9-18 para *arhant*, y toda la obra para la figura del *bodhisattva.*

I.B. Horner, *The Early Buddhist Theory of Man Perfected*, London: Williams and Norgate, 1936.

G.P. Malalasekera (ed.), *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. II, Fascículo 1, artículo "Arahant" de W.G. Weeraratne, pp. 41-46.

P. Oltramare. *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, II. *La théosophie bouddhique*, pp. 335-339, sobre las etapas del Camino.

T.W. Rhys Davids, "Arhat", en J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. I, pp. 774-775.

F. Tola y C. Dragonetti, *Saddharmapuṇḍarīkasūtra. El Sūtra del Loto de la Verdadera Doctrina*, México: El Colegio de México / Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas, 1999, Introducción pp. XXI-XXIV. Comparación del *arhant* con el *bodhisattva*.

Aristocratismo

El empleo del término *ariya* (noble) para designar al budista; asimismo la usual aplicación del término *puthujjana* (hombre común u ordinario) a los que no pertenecen a la congregación budista, a los que no se esfuerzan de acuerdo con las enseñanzas de Buda; la imagen de la estrofa 28 del *Dhammapada*, que compara al sabio que ve al dolorido género humano, desde lo alto de la torre de la sabiduría, con el hombre que desde lo alto de un monte contempla a los que están en el fondo del valle -estas circunstancias y algunas más inclinan a atribuir al Budismo una cierta actitud aristocratizante, no en sentido social, sino en un sentido espiritual (ético o intelectual).

Idéntica actitud aristocratizante encontramos también en los movimientos pitagórico y estoico en Grecia.

Ver en J. Evola, *La dottrina del risveglio*; traducción francesa: *La doctrine de l'éveil*, pp. 33-47, algunas observaciones interesantes, aunque algo tendenciosas, sobre el aristocratismo del Budismo. Cf. también las impresiones de viaje por países budistas de H. Keyserling en su *Diario de viaje de un filósofo*, Madrid: Espasa Cal-Calpe S.A., 1928, *passim*.

***Āsava**: impureza de la mente*

Este término pāli, *āsava*, ha sido traducido de muy diversas maneras: pecado, mancha (É. Burnouf); afecciones, apetitos, pasiones (Max

Müller); emanación, secreción, pasión, pecado (R.C. Childers); *cupiditas* (V. Fausbøll); tachas, manchas mortales, envenenamiento del alma (T.W. Rhys Davids); ilusiones (K.E. Neumann), secreción intoxicante, secreción de una herida supurante y, psicológicamente: intoxicante mental (*Encyclopaedia of Buddhism*) (Cf. P. Oltramare, *L'histoire des idées théosophiques de l'Inde. La théosophie bouddhique* II, p. 115, nota 2). Según P. Oltramare, *ibidem*: "*Si la transcripción* āçrava [en pāli *āsava* o *āsaya*] *es legítima, parece que se ha querido expresar, mediante este término, la idea de que el mal es para el hombre un aflujo natural y constante. Los* āsava *serían entonces las influencias maléficas que vienen del exterior para atacar al hombre y lo ponen bajo la dependencia de Māra* [Señor de la Sensualidad y de la Muerte]". Ver *Critical Pāli Dictionary* bajo las palabras *āsaya* y *āsava*.

Según algunos textos como el *Dīgha Nikāya* III, p. 216 (*Saṅgītisuttantam*, XX); el *Itivuttaka*, p. 49; el *Saṃyutta Nikāya* IV, p. 256 (*Āsavapañhāsuttam*), y también el *Aṅguttara Nikāya* I, p. 165 (*Tikaṇṇasuttam*), los *āsava* serían tres: *kāma* (sensualidad), *bhava* (apego a la existencia) y *avijjā* (ignorancia). Según otros textos, como el *Dīgha Nīkāya* II, p. 81 (*Mahāparinibbānasuttantam*), los *āsava* serían cuatro, agregándose *diṭṭhi* (especulación teórica) a la enumeración anterior.

Bibliografía
Āsava: impureza de la mente

G.P. Malalasekera (ed.), *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. II, Fascículo 1, artículo "Āsava" de H.G.A. van Zeyst, pp. 154-155.

G.P. Malalasekera (ed.), *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. II, Fascículo 1, artículo "Āśrava" de Gyokusen Hosaka, pp.202-214, referido especialmente al Budismo Mahāyāna.

Ascetismo

a) El ascetismo gozó desde muy antiguo en la India de gran prestigio, pues se consideraba que mediante él se puede llevar a cabo la realización de grandes acciones y la obtención de bienes de diversa naturaleza. El *Rig Veda* (X, 167.1) dice que Indra, practicando ascetismo, venció al sol (o conquistó el cielo). En el mismo *Rig Veda* (X, 190 [1016]) encontramos el siguiente verso: "*El orden* (rita) *y la verdad* (satya) *nacieron del ardiente ascetismo* (tapas*); de él surgió la noche y el ondulante océano*". El *Aitareya Brāhmaṇa* V, 32 (*Rig-Veda Brāhmaṇas*, traducción A. B. Keith, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1920, p. 256), considera que Prajāpati crea el mundo después de haber practicado ascetismo. Son frecuentes los casos señalados en la epopeya que describen a los Dioses temerosos de algún asceta que amenaza despojarlos de su dignidad divina, mediante las terribles mortificaciones ascéticas que está llevando a cabo, y que para apartarlo de esas mortificaciones le envían a las *apsaras* o ninfas celestes para tentarlo y para que desista. Por ejemplo, *Rāmāyaṇa* III. 10, versos 7-19 (edición crítica del Oriental Institute de Baroda, India, 1963. Y en la poesía clásica, tenemos el *Kirātārjunīya* de Bhāravi que describe las prácticas ascéticas llevadas a cabo por el héroe Arjuna y el *Kumārasaṃbhava* de Kālidasa que describe las penitencias llevadas a cabo por el dios Shiva, representado muchas veces bajo los rasgos de un asceta, y por Pārvatī, su esposa. El ascetismo (*tapas*) es señalado por Patañjali, *Yogasūtras* II, 32, como uno de los medios necesarios para la realización del trance yóguico.

En el *Udāna*, III, 2, tenemos una leyenda que nos representa a Buda enseñándole a Nanda las *apsaras*, ninfas de extraordinaria belleza del mundo de Indra, para que de esa manera Nanda se olvide de la

belleza de su esposa y desaparezca su afecto por ella, y pueda así regresar libremente a la vida religiosa. Hay cierta semejanza entre esta leyenda budista y las leyendas épicas antes referidas, si no en la finalidad atribuida a los Dioses y a Buda, por lo menos en la utilización de las *apsaras* como medio para conseguir algo.

b) Los ascetas de la India llamaron la atención de los griegos cuando entraron en contacto con la India a raíz de la expedición de Alejandro. A los griegos les impresionó poderosamente el notable grado de resistencia mostrada por esos ascetas en la realización de sus prácticas de mortificación física. Sobre este tema ver F. Tola y C. Dragonetti, en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Madrid: "India y Grecia antes de Alejandro" (I), Madrid, Año XXXIV, 1998, pp. 353-377; "India y Grecia antes de Alejandro" (II), Año XXXV, 1999, pp. 247-258; "India, Grecia y Roma de Alejandro a Augusto I y II", Año XXXVI, 2000, y Año XXXVII, 2001, respectivamente.

c) Texto fundamental para el conocimiento de la posición de Buda frente al ascetismo es el *Kassapasīhanādasuttam* (*Dīgha Nikāya* I, p. 161). En este *sutta* se enumeran una serie de prácticas de carácter ascético, algunas realmente extravangantes. Frente a dichas prácticas de mortificación, Buda declara formalmente, p. 167 (15), que "*está lejos de la condición de samán* (asceta) *y de la condición de brahmán aquel que no practica la disciplina moral* (sīlasampadā), *que no ha educado su mente* (cittasampadā), *que no ha realizado el supremo conocimiento* (paññāsampadā), *por mucho que practique ascetismos y mortificaciones*". Buda declara igualmente (*ibidem*) que "*el verdadero samán y el verdadero brahmán es aquel* bhikkhu *que ha cultivado en sí un espíritu de benevolencia, sin odios, incapaz de hacer daño, y que,*

destruidas las impurezas de su mente, vive habiendo realizado por sí mismo, en este mundo, mediante el conocimiento, la Liberación de su mente".

La misma actitud se hace presente en el *Udāna*, I, 6 (traducción de C. Dragonetti, citada anteriormente), en el que Buda ve a varios ascetas practicando penitencias en agua helada y declara que no es por el agua sino mediante la verdad y el *Dharma* (Doctrina) como se obtiene la purificación.

d) La actitud de Buda frente al ascetismo, señalada en párrafos anteriores, representa indudablemente una reacción de Buda frente a las prácticas ascéticas de su época, muchas veces extravagantes, como aparece en los textos pālis anteriormente mencionados. En este terreno se hace presente la inspiración moralizante de la doctrina de Buda dando primacía a la actitud interna del individuo, y su tendencia a apartarse de los extremos y a privilegiar la moderación en todo.

Ver *Posición ante las tradiciones* y *Camino del medio*.

Bibliografía

Ascetismo

M.G. Bhagat, *Ancient Indian Ascetism*, Delhi: Munshiram Manoharlal, 1976.

H. Chakraborti, *Ascetism in Ancient India*, Calcutta: Punthi Pustak, 1973.

L. de la Vallée Poussin, *Indo-européens et Indo-iraniens*, Paris: É. De Boccard, 1936, pp. 290-314.

M. Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, Capítulo III. Traducción al español bajo el título: *Yoga, Inmortalidad y Libertad.*

J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. 2, artículos "Ascetism (Buddhist)" de C.A.F. Rhys Davids, pp. 69-71, y "Ascetism (Hindu)" de A.S. Geden, pp. 87-96.

J. Jolly, *Recht und Sitte*, en *Grundriss der indoarischen Philologie und Altertumskunde*, Strassburg, 1896. Traducción al inglés: *Hindu Law and Custom*, Calcutta, 1928.

G.P. Malalasekera (ed.), *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. II, Fascículo 1, artículos "Ascetic" de H.R. Perera, pp. 156-158, "Ascetism" de Yoshiro Tamura, pp. 158-161, y "Ascetic Practices" de A.G.S. Kariyawasam, pp. 161-168.

T.W. Rhys Davids, *Buddhist India*; *L'India Buddhistica* (traducción italiana del original inglés), pp. 241 y ss.

S. Schmidt, *Fakire und Fakirtum in alten und modernen Indien. Yoga-Lehre und Yoga-Praxis*, Berlin, 1908.

***Asubhabhāvanā**: meditación sobre las impurezas*

El Budismo recomienda a sus adeptos meditar sobre las impurezas que contiene el cuerpo humano, sobre su carácter compuesto, sobre lo transitorio de la vida, etc., con el fin de provocar en uno el desapego por todo.

Además del *Dhammapada* en las estrofas 41, 147-151 y 350, se refieren a este tipo de meditación denominado *asubhabhāvanā* o meditación sobre las impurezas, entre otros, los siguientes textos: *Sutta Nipāta* 193-206 (traducción en *Antigua Poesía Budista* de F. Tola y C. Dragonetti, pp. 123-127); *Saṃyutta Nikāya* IV, p. 110 (*Bhāradvāja-suttam*); *Dīgha Nikāya* II, p. 290 (*Mahāsatipaṭṭhāna-suttantam*); *Majjhima Nikāya* I, p. 55 (*Satipaṭṭhānasuttam*); *Aṅgutta-ra Nikāya* III, p. 322 (*Udāyīsuttam*).

Muchos textos hinduistas recomiendan también la meditación sobre las impurezas del cuerpo, etc., con el fin de provocar el desapego frente a las cosas de este mundo. Tenemos así *Manusmriti* VI, 62 y ss., 76-77; *Maitrī-Upanishad* I, 3; Bhartrihari, *Vairāgya* 16, en *Śatakatrayam of Bhartṛhari,* ed. D.D. Kosambi, Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1946; P. Bohlen en su *Bhartrihari's Sententiae*, Berolini, 1833, p. 217 (17), califica a esta estrofa de "*Sententia admodum putida et sordido devoto digna quam pudet multis explicare.*"

Bibliografía
Asubhabhāvanā: meditación sobre las impurezas

G.P. Malalasekera (ed.), *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. II, Fascículo 2, artículo "Asubhabhāvanā" de H.G.A. van Zeyst, p. 281.

***Attan**: uno mismo, el "self"; el alma, la sustancia*

Podemos distinguir como usos principales de la palabra *attan* (sánscrito *ātman*) los siguientes:

a) 1. *attan* en muchos pasajes es usado como pronombre reflexivo. Este uso aparece en muchas estrofas del *Dhammapada*, por ejemplo en todas aquellas del Capítulo XIII.

2. "*Usado como término filosófico,* attan *designa el* alma individual (Individualseele), *tal como es concebida por los jainas y otras escuelas. Esta alma individual era considerada como una mónada espiritual* (Geistmonade) *eterna, inalterable, que, de acuerdo con su naturaleza, es feliz y perfecta (aunque sus cualidades son a veces oscurecidas* (verdunkelt) *a causa de su unión con la materia)*" (von Glasenapp, *Vedānta und Buddhismus*, p. 10). En este sentido *attan* no es otra cosa que el término sánscrito *ātman*, término central en la doctrina de las *Upanishads*. Nos permitimos agregar a las palabras de von Glasenapp las siguientes características del *Ātman* según las *Upanishads*: el *Ātman* es una sustancia permanente, absoluta y trascendente, idéntica con *Brahman* que es el alma universal, lo Absoluto, el *ens realissimum*.

El *Ātman* idéntico a *Brahman* es por eso mismo el fundamento y la última realidad de todo, "la realidad de la realidad" (*satyasya satyam*; *Brihadāraṇyaka-Upanishad* II, 1.20). El hombre que hace suyas las doctrinas upanishádicas puede llegar a conocer y realizar la identidad de su *Ātman* con *Brahman*, momentáneamente ocultada por

varios factores, entre los que prima la ignorancia (*avidyā*). Podemos decir que el término *Ātman/atta* en el sentido indicado en este párrafo equivale al sentido de *alma* en el ámbito de la Cultura Occidental.

El uso de la palabra sánscrita *ātman* (= pāli *attan*) en sus dos sentidos, de pronombre reflexivo y de alma individual, señalados en los dos párrafos anteriores, aparece en la *Brihadāraṇyaka- Upanishad* IV, 5.6, en que es usado como pronombre reflexivo en todos los párrafos, menos en el último, en que es usado con el valor de alma individual, lo que le permite a Yājñavalkya pasar "*mediante una especie de juego de palabras, de una locución familiar a una construcción filosófica*" (ed. É. Sénart, Paris: Les Belles Lettres, 1934, p. 31, nota l).

3. Finalmente, el término *attan* (sobre todo en el compuesto negativo *anattan*) designa en múltiples textos pālis, de un modo general, lo que en metafísica se entiende por la palabra *sustancia*, o sea algo que existe *in se et per se* (H. von Glasenapp, *Vedānta und Buddhismus*, pp. 10-11). Este uso constituye una ampliación del sentido de la palabra *attan* señalado en el párrafo anterior.

b) El Budismo no acepta el concepto de alma individual a que nos hemos referido antes. "*La negación del alma diferencia al Budismo de las religiones que le disputaron en la India la dominación de los espíritus*" (Oltramare, *L'Histoire* II, p. 215). Como dice von Glasenapp (*Vedānta und Buddhismus*, p. 15), la negación de un *Ātman* imperecedero constituye un rasgo esencial común a todos los sistemas del Budismo Hīnayāna y del Budismo Mahāyāna.

Para el Budismo el individuo no es sino un conglomerado de fenómenos fugaces, un conjunto de procesos corporales, de sensaciones, percepciones, voliciones, fantasías, pensamientos, sentimientos, actos de conciencia, etc.: esto es todo, fuera de ello no hay nada. Estos

fenómenos reciben el nombre de *dhammas* en pāli, *dharmas* en sánscrito. No hay en el individuo nada constante, ninguna unidad; no existe en él nada sustancial, nada absoluto, nada permanente, ni *Ātman* en sentido upanishádico, ni alma en el sentido cristiano-occidental. Ver *Khandha: elementos constitutivos del hombre*, y *Dhamma.*

Con referencia a la aparente "contradicción" entre la teoría budista de la inexistencia del alma y el dogma de la transmigración que el Budismo acepta de su tradición, ver *Saṃsāra: transmigración.*

c) La negación de un alma individual no es sino un caso particular de la tesis general del Budismo de que no existe nada sustancial, permanente y absoluto, de que lo único que existe son fenómenos transitorios, inconsistentes, formando entre sí combinaciones momentáneas, siempre cambiantes, condicionándose mutuamente, o sea, un "*fenomenismo radical*". La posición del Budismo recuerda el *πάντα ῥεῖ* ("todo fluye") de Heráclito, al cual puede servir de comentario un pasaje del *Banquete* de Platón (207 d y ss.), y el sistema de Hume. Ver *Saṅkhara: cosa condicionada, compuesta.*

d) Múltiples textos ilustran la tesis del Budismo de que no existe un alma individual, ni en sentido upanishádico ni en sentido cristiano, como hemos dicho.

En el *Saṃyutta Nikāya* III, p. 66 (*Anattalakkhaṇasuttam*) Buda pasa revista a todos y cada uno de los distintos componentes (*khandha*) del hombre (*rūpa*: corporeidad, *vedanā*: sensación, *saññā*: percepción, etc.) y declara respecto de cada uno de ellos que son "*anattan*", es decir, que ninguno de ellos constituye un *attan* o sea un *ātman* o un alma (H.von Glasenapp, *Vedānta und Buddhismus*, p.12). Agrega también Buda que todos esos componentes son *anicca*, impermanentes. Y concluye manifestando que el hombre no puede estimar como suyo

ninguno de esos componentes, que no puede identificarse con ninguno de ellos, y que no puede considerar a ninguno de ellos como su *attan* (= *ātman*, alma). En el *Sutta Nipāta*, 1119 (*Mogharājamāṇavapucchā*) se lee:

> "*Considera al mundo como algo vacío,*
> *siempre consciente de ti mismo, oh Mogharāja;*
> *desechando la creencia en el* attan
> *superarás así la muerte*".

El *Milindapañho*, p. 28 (edición de V. Trenckner, PTS, 1962), en el célebre diálogo entre Milinda y Nagāsena llega a las mismas conclusiones que los textos anteriormente citados y resume su doctrina en los siguientes versos del *Saṃyutta Nikāya* I, p. 135 (*Vajirāsuttam*):

> "*Así como se emplea la palabra 'carro'*
> *cuando sus partes han sido reunidas,*
> *del mismo modo cuando existen sus componentes*
> *se da la convención 'individuo'*".

No sólo el Budismo niega la existencia del alma, sino que considera como una *herejía* la creencia en un yo permanente e indestructible, *sakkāyadiṭṭhi* (L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme*, p. 81; P. Oltramare, *L'Histoire* II, p. 214). Asimismo, en múltiples lugares, los textos pālis consideran dicha creencia como uno de los *saṃyojana*, o sea una de las "ataduras" que impiden la Liberación (*Dīgha Nikāya* III, pp. 216 y 234) (*Saṅgītisuttam* XIX y VII respectivamente). Ver *Saṃyojana: atadura.*

e) Numerosos textos ilustran asimismo la tesis más general de la negación de toda sustancia. Bástenos mencionar el *Dhammapada* 277-279, que declara que todas las cosas en cuanto que son condicionadas y conglomerados de factores de la existencia (*saṅkhāra*) son impermanentes y fuente de desgracia, y que todas las cosas (*dhamma*) son insustanciales (*anattan*). Igual doctrina aparece en el *Aṅguttara Nikāya* I, p. 286 (*Uppādasuttam*).

Bibliografía

Attan: uno mismo, el "self"; el alma, la sustancia

E. Conze, *Buddhism: its essence and development*, New York: Harper Torchbooks, 1959, pp. 18-21. Traducción al español: *El Budismo. Su esencia y su desarrollo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 21-25.

Pratap Chandra, *Metaphysics of Perceptual Change*, Bombay: Somaiya Publications, 1978.

A.B. Keith, *Buddhist Philosophy*, Varanasi: Chowkhamba, 1963, pp. 75-81.

H. Oldenberg, *Buda. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Stuttgart und Berlin: I.G. Cotta'sche Buchhandlung, 1921, pp. 290-302. Traducción española: *Buda*, Buenos Aires: Ediciones Aticus, 1946, pp. 260-267.

P. Oltramare, *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde,* II. *La théosophie bouddhique*, pp. 199-218.

Claus Oetke, *"Ich" und das Ich*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1988.

Joaquín Perez-Remón, *Self and non-self in Early Buddhism*, The Hague: Mouton Publishers, 1980. Sostiene infructuosamente que el Budismo inicialmente admitía la existencia del alma. Existe una excelente reseña de Amadeo Solé-Leris, traducida al español y publicada por la *Revista de Estudios Budistas*, N° 3, México-Buenos Aires, 1992, pp. 189-196.

Walpola Rahula, *What the Buddha taught*, London: Gordon Fraser, 1978, Capítulo VI. Hay traducción española publicada por la editorial Kier en Buenos Aires.

F. Tola y C. Dragonetti, "La concepción budista del universo, causalidad e infinitud", pp. 65-88.

H. von Glasenapp, *Vedānta und Buddhismus*. Existe un resumen en inglés publicado por la *Buddhist Publication Society*, Ceylon, 1960.

H. von Glasenapp, "*Nairātmya* (inexistencia del alma) y *anīshvarātva* (inexistencia de Dios). Budismo y religión comparada", en *Revista de Estudios Budistas*, No. 2, México-Buenos Aires, 1991, pp. 139-148.

Avijjā: ignorancia

Se entiende por *avijjā* la ignorancia de una u otra de las verdades básicas del Budismo.

Para unos la ignorancia es el desconocimiento de las Cuatro Nobles Verdades. Así, por ejemplo, el *Saṃyutta Nikāya* II, p. 4 (*Vibhaṅgasuttam*) dice: "*¡Oh* bhikkhus*!, el desconocimiento del dolor, el desconocimiento del origen del dolor, el desconocimiento de la supresión del dolor, el desconocimiento del camino que lleva a la supresión del dolor - esto es llamado ignorancia, ¡oh* bhikkhus*!*" La misma fórmula aparece en el *Majjhima Nikāya* I, p. 54 (*Sammādiṭṭhi-suttam*).

Para otros textos la *avijjā* es la ignorancia de la naturaleza de los cinco componentes de la personalidad humana (ver *Khandha*), de su origen y desaparición y del camino que lleva a su supresión. Así, por ejemplo, el *Saṃyutta Nikāya* III, p. 162 (*Avijjāsuttam*).

De acuerdo con el *Vipallāsuttam* del *Aṅguttara Nikāya* II, p. 52, la ignorancia consiste en las cuatro distorsiones (*vipallā*) de la percepción, de la mente y del enfoque que llevan a considerar lo transitorio como permanente, lo penoso como agradable, lo insustancial como sustancia y lo impuro como puro. Debemos observar que, aunque el texto no dice expresamente que estas distorsiones constituyen la ignorancia, dicha equiparación es fundada, por cuanto quienes incurren en ellas se ven sometidos al ciclo de las reencarnaciones, mientras que los que no incurren en ellas por haber tenido la dicha de escuchar a

algún Buda, trascienden todo sufrimiento. Además, encontramos un texto paralelo en los *Yogasūtras* de Patañjali II, 5 que dice: "*La ignorancia consiste en considerar lo transitorio, lo impuro, lo penoso y lo que no es* ātman, *como permanente, puro, agradable y el* ātman *respectivamente*".

Finalmente el *Saṃyutta Nikāya* II, p. 162 (*Avijjāsuttam*), y p. 171 (*Samudayasuttam*), equipara la *avijjā* con el no conocer la naturaleza de los cinco componentes del hombre (cuerpo, sensación, percepción, volición, conciencia, cf. *Khandha: elementos constitutivos del hombre*).

La importancia de la ignorancia dentro de la economía general del Budismo es muy grande. Baste indicar el simple hecho de que figura como primer elemento del *Paṭiccasamuppāda* o Generación Condicionada, doctrina capital del Budismo, cuyo descubrimiento señaló para Gotama Buda, según la tradición, la conquista de la Iluminación. Ver *Paṭiccasamuppāda: Generación Condicionada.*

La ignorancia no es un fenómeno meramente intelectual; implica la no vivencia de las verdades básicas del Budismo, el no estar hondamente compenetrado con ellas. Nos pueden aclarar sobre su naturaleza la oposición entre *necio-sabio* (ver *Bāla/paṇḍita*) y la naturaleza de *paññā*, el conocimiento (ver *Paññā:conocimiento*), al cual la *avijjā* justamente se opone, de acuerdo con los textos que se refieren a ella.

Bibliografía
Avijjā: ignorancia

L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme. Études et matériaux. Theorie des douze causes*, pp. 6-9.

É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, pp. 39-40.

G.P. Malalasekera (ed.), *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. II, Fascículo 3, artículo "Avijjā" de K.N. Jayatilleke, pp. 454-459.

Bāla / paṇḍita: el necio y el sabio

Bāla lo hemos traducido por "necio, ignorante, tonto". No se trata en realidad de una deficiencia de carácter intelectual o de una escasez de erudición. El término indica a la persona que no adhiere a la concepción de la vida preconizada por el Budismo, que no trata de realizar los valores de la doctrina budista, que no conoce y no vive las Cuatro Nobles Verdades, en cuyo corazón no ha brotado la fe que hace entrar en el Noble Camino que conduce a la Liberación.

Paṇḍita, sabio, representa el concepto opuesto a *bāla*. Existen en pāli también otros términos para referirse al "sabio": *medhāvin*, *viññū*, *dhīra*, *muni*, *paññā*, *cakkhumat*, *isi*, etc. El *Bālapaṇḍita-suttam* (*Majjhima Nikāya* III, p. 163) caracteriza de un modo formal al *bāla*: "*piensa mal... habla mal... actúa mal...*" y al *paṇḍita*: "*piensa bien... habla bien... actúa bien...*" (p. 170).

La discriminación entre buenos y malos pensamientos, buenas y malas palabras, buenas y malas obras debe hacerse de acuerdo con las enseñanzas morales de Buda. Una situación similar se plantea con respecto al Óctuple Noble Camino que contiene igualmente una formulación de la doctrina moral. Ver *Noble Óctuple Camino* y en *Sīla: Disciplina Moral*, algunas normas morales cuyo cumplimiento caracteriza al *paṇḍit*. Ver también las estrofas correspondientes al Capítulo VI (El *pandit*) del *Dhammapada*.

Bibliografía
Bāla / paṇḍita: el necio y el sabio

G.P. Malalasekera (ed.), *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. II, Fascículo 4, artículos "Bāla" de A.G.S. Kariyawasam, pp. 514-516; y "Bālapaṇḍita Sutta" (1) y (2) de L.R. Goonesekere, pp. 519-520.

***Bhikkhu** y **Bhikkhunī**: monje budista y monja budista*

Debemos resaltar entre las características del *bhikkhu*, las siguientes: lleva una vida mendicante y errante (ver *Samaṇa*); pertenece al *Saṅgha* o Congregación o Comunidad Budista, que se contrapone a los laicos budistas (ver *Saṅgha: Comunidad Budista*); posee o aspira a poseer las cualidades y virtudes exaltadas por Buda (ver *Cualidades*); y externamente se distingue por el manto amarillo o color azafrán (*Dhammapada*, estrofas 9 y 10) y la escudilla para la limosna (*piṇḍapāta*).

En numerosos pasajes del Canon Pāli se hace referencia a los *bhikkhus*; así, por ejemplo, el *Udāna* (traducción de C. Dragonetti) nos habla de su vida solitaria y apartada (III, 10) y de su carencia de profesión (III, 9), de las chozas que construyen para pasar la época de las lluvias (III, 3), de la forma como se alimentan (III, 7), de que deben pasar su tiempo dedicados a conversaciones que tengan por tema el *Dharma* o sumidos en el noble silencio (III, 8).

La disciplina que rige la vida de los monjes está ampliamente expuesta en los textos que componen el *Vinaya Piṭaka* del Canon Pāli, cuyo contenido está indicado en la sección *Canon Pāli* de la *Introducción*. Existen traducciones del *Vinaya Piṭaka*, una de T.W. Rhys Davids y H. Oldenberg (parcial) y otra de I.B. Horner, incluidas en la *Bibliografía* que viene a continuación.

Junto con los *bhikkhus* es necesario mencionar a las *bhikkhunīs*, "monjas budistas". La disciplina y forma de vida a que las *bhikkhunīs* están sometidas son similares a las de los monjes. Desde el inicio del Budismo en el siglo VI a. C. las monjas, junto con los monjes, los laicos y las laicas, constituyeron el *Saṅgha*, o Comunidad Budista en sentido amplio. Ver *Saṅgha*.

Bibliografía
Bhikkhu y Bhikkhunī: monje budista y monja budista

Sukumar, *Early Buddhist Monachism (600 B.C.-100 B.C.)*.

Sukumar Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India*.

Nalinaksha Dutt, *Early Monastic Buddhism*.

I.B. Horner, *The Book of the Discipline (Vinaya-Piṭaka)*, Oxford: The Pali Text Society, 1992-1993. Seis volúmenes.

I.B. Horner, "Los poemas de las therīs", en *Revista de Estudios Budistas*, No. 9, 1995, pp. 109-125.

É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, pp. 58-71.

Jesús López Gay, *La mística del Budismo*.

G.P. Malalasekera (ed.), *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. III, Fascículo 1, artículos "Bhikkhu" de A.G.S. Kariyawasam, pp. 36-43, y "Bhikkhunī" de H.R. Perera, pp. 43-47.

T.W. Rhys Davids and H. Oldenberg, *Vinaya Texts*, Delhi: Motilal Banarsidass (Sacred Book of the East), 1968. Tres volúmenes.

***Bodhi**: Iluminación*

Se entiende por *bodhi* la captación (*paññā*) de verdades básicas del Budismo. La Iluminación (*bodhi*, *sambodhi*, *sammāsambodhi*) es una experiencia extraordinaria, más allá de la palabra y de la razón, donde la verbalización y la conceptualización no tienen entrada, y donde se estima que uno alcanza un conocimiento que no puede ser alcanzado en otra situación diferente. La verdad percibida en el acto de la *bodhi* es percibida *tota et simul* en su completa integridad y asombrosa riqueza en un acto único y puntual de conocimiento. Después de que la experiencia ha cesado, la persona que tuvo esa experiencia es capaz, recurriendo a un proceso de verbalización y de conceptualización, de informar acerca del conocimiento que ha obtenido. El Budismo se inicia en el siglo VI a.C. precisamente con la Iluminación alcanzada por Buda bajo el Árbol de la *Bodhi*, en Buddhagayā (Bodhgayā), Bihar, India, en

una noche memorable.

Los Maestros que vinieron después de Buda en los siglos siguientes gradualmente desarrollaron, develaron, expusieron todos los contenidos de la suprema intuición de Buda.

Alcanzar la Iluminación (*bodhi*) no es una tarea fácil. Alcanzarla requiere la firme decisión de dedicar todos los esfuerzos y energía a este propósito. Y esta práctica debe ser mantenida durante un infinito número de reencarnaciones. En cada una de ellas uno tiene que adquirir, practicar y llevar a la perfección muchas virtudes, venerar a innumerables Budas, escuchar su prédica y seguir su ejemplo; uno tiene también que someterse a una estricta disciplina intelectual para adquirir las enseñanzas budistas, centradas alrededor del conocimiento de la verdadera naturaleza de la realidad, y uno debe dominar la técnica de la meditación sistematizada por el Yoga. Así uno se prepara a uno mismo para la experiencia de la Iluminación avanzando gradualmente hacia ella.

Buda se preparó a sí mismo para una experiencia tal, y, en aquella noche memorable, de acuerdo con todas las tradiciones budistas, expresadas en numerosos textos, Él obtuvo la *bodhi.*

¿Qué conocimiento obtuvo Buda en su experiencia de la *bodhi*? Él percibió las Cuatro Nobles Verdades. En el *Saṃyutta Nikāya* V, p. 422 (*Dhammacakkappavattanasuttam*), Buda, después de exponer las Cuatro Nobles Verdades a sus discípulos, declara expresamente: "*¡Oh* bhikkhus*!, mientras no alcancé en toda su claridad el conocimiento y la intuición de estas Cuatro Nobles Verdades ... yo no declaré que había realizado la Suprema Perfecta Iluminación. Pero cuando yo, ¡oh,* bhikkhus*!, alcancé en toda su claridad el conocimiento y la intuición de estas Cuatro Nobles Verdades ... , entonces declaré que había realizado la Suprema Perfecta Iluminación. Conocí e intuí: mi Liberación es*

inconmovible, ésta es mi última existencia, ya no existe para mí reencarnación."

Se podría también decir que la *bodhi* se produce con la captación del *Paṭiccasamuppāda* o Generación Condicionada, en cuanto ésta expone el origen y la supresión del dolor, y, por tal razón, es simplemente el desarrollo de la segunda y tercera nobles verdades (por lo cual, como anota Oldenberg, *Buda*, p. 253, traducción española, p.234, algunos textos reemplazan con la fórmula del *Paṭiccasamuppāda* la segunda y la tercera nobles verdades). Numerosos textos budistas, como por ejemplo *Udāna*, I, 1-2; *Mahāvagga*, pp. 1-2 (*Bodhikathā*); *Lalita Vistara*, Capítulo XXII, expresan que el conocimiento que Buda adquirió en el acto de la Iluminación fue el de la Generación Condicionada. De acuerdo con lo anterior, algunos autores, al dar cuenta del proceso de la Iluminación de Buda, insisten mayormente en el *Paṭiccasamuppāda* (É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, p. 18; A. Foucher, *La vie du Bouddha*, p. 163-166; H. Beckh, *Buddhismus* I, p. 57).

El *Sūtra del Loto* (texto del Mahāyāna, forma de Budismo que surge alrededor del inicio de la Era Cristiana), en su Segundo Capítulo, se refiere al conocimiento que los Budas han alcanzado en su experiencia de la *bodhi*: el Conocimiento Supremo Omnisciente.

El Capítulo comienza expresando que el conocimiento (*jñāna*) de los Budas, obtenido en la *bodhi*, es profundo, difícil de ser entendido, difícil de ser comprendido, difícil de ser concebido por nadie excepto por los Budas (p. 29, líneas 2-3); es inconmensurable (estrofa 11). Aun si todos los más inteligentes discípulos, si todos los discípulos (*Shrāvakas*), *Pratyekabuddhas* (clase de Budas) y *Bodhisattvas* se reunieran y reflexionaran sobre el Conocimiento propio de los Budas,

ellos no podrían comprender ese conocimiento (estrofa 9).

Los Budas han podido obtener ese conocimiento porque ellos han reverenciado a muchos millones de Budas anteriores a ellos, porque ellos han seguido el verdadero curso de vida budista bajo la disciplina de muchos millones de Budas durante muchos millones de Períodos Cósmicos, porque ellos han avanzado desde lejos hacia la Suprema Perfecta Iluminación, desplegando energía, en posesión de cualidades admirables, maravillosas, en posesión de cualidades difíciles de ser concebidas (p. 29, líneas 4-6). Gracias a su esfuerzo, energía, constancia durante muchos millones de reencarnaciones ellos han tenido éxito, y ellos han alcanzado el conocimiento que es propio de los Budas y sólo de ellos y de nadie más.

Este conocimiento de Buda es el conocimiento de Leyes (*dharma*) difíciles de ser comprendidas (*durvijñeya*, p. 29, línea 6), Leyes que tienen sus causas en sí mismas (*svapratyaya*, p. 29, línea 8). Estas Leyes son profundas y sutiles, están más allá del razonamiento (*atarkika*, estrofa 18). Y estas Leyes constituyen la Doctrina de los Budas (p. 30, líneas 2-3, estrofa 15). Entre estas Leyes el Sūtra menciona las Cuatro Nobles Verdades (p. 17, línea 13, p.18, línea 11, p. 80, línea 6); la Generación Condicionada o Surgimiento Condicionado (p. 17, línea 14, p. 18, línea 11, p. 179, línea 4, p. 376, línea 6); la retribución moral de las acciones (*karman*) (p.9, estrofa 6, p.354, línea 9); la Vaciedad o Insustancialidad o Contingencia Universal (p. 101, línea 1, p. 117, estrofa 45 a-b, p. 136, línea 13- p. 137, línea 2, p. 138, estrofa 51, p. 139, estrofa 53 a-b, p. 142, estrofas 75-77, pp. 142-143, estrofas 79-83, p. 234, línea 10, p. 236, estrofa 24 c-d, p. 262, línea 2).

De acuerdo con lo que ha sido expresado en las líneas anteriores la Iluminación es algo *difícil de alcanzar*, ella otorga el *conocimiento* y

este conocimiento es el conocimiento de algo sumamente precioso y rico: la Doctrina de Buda.

Como una expresión del carácter universal y generoso del Budismo señalemos que la *bodhi* puede ser alcanzada por todo aquel que siga el Camino enseñado por Buda sin diferencias de sexo, raza o condición social.

Ver *Cuatro Nobles Verdades*, *Paṭiccasamuppāda: Generación Condicionada*, y *Paññā: conocimiento*.

Bibliografía
Bodhi: Iluminación

Har Dayal, *The Boddhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, pp.18-19.

G.P. Malalasekera (ed.), *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. III, Fascículo 2, artículo "Bodhi" de S.K. Nanayakkara, pp. 178-180.

P. Oltramare, *L'Histoire des Idées Théosophiques dans l'Inde*, II *La Théosophie Bouddhique*, pp. 346-376.

F. Tola, "Positiveness in the Lotus Sūtra", en *Hokke-Bunka Kenkyū*, Tokyo, N° 26, 2000, pp. 35-63.

F. Tola y C. Dragonetti, *El Sūtra del Loto de la Verdadera Doctrina. Saddharmapuṇḍarīkasūtra*.

***Brahmacariya**: vida religiosa, vida de pureza*

Originariamente el término *brahmacariya*, en pāli / *brahmacarya*, en sánscrito, significaba la educación brahmánica, a que debían someterse los miembros de la casta brahmánica o sacerdotal con el fin de adquirir el conocimiento de los textos sagrados y de los ritos, y de este modo estar en condiciones de realizar sus funciones, como depositarios de las tradiciones religiosas y oficiantes del culto. Esta educación duraba varios años y tenía lugar bajo la dirección de algún brahmán ya consagrado. Muchas veces los jóvenes estudiantes se trasladaban a lugares remotos para seguir las enseñanzas de algún brahmán ilustre (A.

Barth, *Oeuvres* I, p. 52). Los estudiantes debían servir a sus maestros, conseguirles alimentos, tenerles obediencia ciega y retribuirles mediante algún regalo al terminar sus estudios. El *brahmacarya* constituye el primer *āshrama* o etapa, de las cuatro en que estaba dividida teóricamente la vida de los hombres de casta brahmánica.

Una de las exigencias de esta época, que podríamos llamar de noviciado, era llevar una vida de continencia y castidad. De ahí que el término *brahmacarya* llegó a significar: vida de continencia y castidad, como por ejemplo en *Prashna-Upanishad* I, 15.

En el Budismo, el término *brahmacariya* designa, en general, la vida religiosa, aunque no ha desaparecido su significado de vida continente y casta, como lo demuestra el precepto respectivo de la disciplina moral. Ver *Sīla: disciplina moral.*

Bibliografía

Brahmacariya (brahmacarya): vida religiosa

P.V. Kane, *History of Dharmaśastra*, Vol. II, Part. 1, Capítulo II, dedicado a los deberes del estudiante, en el cual, p. 374, se indica que "el acto más reprobable en un *brahmacārin* (estudiante, novicio) es tener relaciones sexuales". La obra completa abarca ocho gruesos volúmenes.

F. Tola, "El hombre en la cultura de la India", en F. Tola y C. Dragonetti, *Yoga y Mística de la India*, Buenos Aires: Kier, 1978, pp. 24-38.

***Brāhmaṇa**: brahmán*

El brahmán constituye el grado más alto del sistema jerárquico de castas vigente en la India en época de Buda. "*La casta de los brahmanes, beneficiaria principal y organizadora de este orden, se arroga la preponderancia con abundancia de argumentos teocráticos. Es la depositaria de la tradición, la heredera de la revelación... No sería decir bastante el reconocerle el monopolio de la religión en cuanto que ella es la que explota el culto védico; la misma palabra con ligeros cambios de*

acentuación (brahmán, m.; bráhman, n.) designa al sacerdote y a lo Absoluto del cual él es ministro. La esencia de la casta brahmánica se confunde con el último y primer sustrato del ser." (P. Masson-Oursel y otros, *L'Inde antique et la civilisation indienne*, p. 91). De acuerdo con el sistema de castas, se es brahmán por nacimiento. El brahmán goza de los más grandes privilegios en todo orden de cosas. El brahmán puede ejercer los oficios más heterogéneos, humildes e incluso indignos, pero no por ello deja de ser brahmán. "*Bajo todas sus transformaciones conserva este carácter único y monstruoso: es 'un dios sobre la tierra', un dios más alto que los reyes.*" (S. Lévi, *Mémorial*, p. 66). *Manusmriti* IX, 319 dice: "*Aunque los brahmanes se dediquen a cualquier ocupación indeseable, con todo deben ser honrados, pues cada uno de ellos es una deidad superior* (paramaṃ daivatam)".

El Budismo rechaza, de un modo general, las pretensiones de los brahmanes y, más aún, parte de la cultura brahmánica. Ver *Posición ante las tradiciones*. Sin embargo, conserva el término 'brahmán', pero le da un nuevo contenido significativo insistiendo en que se es brahmán no por el nacimiento o la casta sino por la posesión de las cualidades exaltadas por Buda. Así el *Udāna*, III, 6:

"*Aquel en quien no existen ni hipocresía ni orgullo,*
que ha destruido en sí la codicia,
que está libre de egoísmos y de deseos,
que ha expulsado de sí la cólera,
completamente serenado –
aquél es un brahmán,
aquél es un samán,
aquél es un bhikkhu".

La misma idea aparece en el *Dhammapada*, Capítulo XXVI; en el *Aṅguttara Nikāya* I, p. 163 (*Tikaṇṇasuttam*) y en el *Mahāvagga*, p. 2 (*Ajapālakathā*).

Ver *Castas*.

Bibliografía
Brāhmaṇa: brahmán

P.V. Kane, *History of Dharmaśastra*, Vol. II, Part. 1, pp. 105-164.

G.P. Malalasekera (ed.), *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. III, Fascículo 2, artículo "Brāhmaṇa" de Ensho Kanakura, y otros, pp. 313-316.

***Buddha**: Buda*

El término *buddha* deriva de la raíz *BUDH-*: "depertar"; literalmente significa "despierto", por extensión "iluminado" (incorporado como *Buda* en español, aunque hoy hay quienes tienden a escribir *Buddha*) y designa de modo general a todo aquel que ha alcanzado la *bodhi*, o Iluminación (ver *Bodhi*). La concepción de lo que es un *Buddha* (Buda) varió con el curso del tiempo, se fue tornando más compleja y rica, introduciéndose en la misma cada vez un mayor número de elementos siempre coherentes con la noción primera. La concepción de un *Buddha* (Buda) del Mahāyāna es así diferente de la del Hīnayāna. Los textos del *Majjhima Nikāya* y del *Avadānaśataka*, que presentamos a continuación, nos ofrecen el primero la concepción del Hīnayāna y el segundo la del Mahāyāna. Los términos *sambuddha* y *sammā-sambuddha* indican con leves matices lo mismo que "*buddha*".

En el *Majjhima Nikāya* II, p. 144 (*Brahmāyusuttam*), cuando el brahmán Brahmāyu pregunta qué es un Buda, recibe la siguiente contestación: "*Aquel que conoce sus existencias anteriores y ve el mundo de sufrimiento y el mundo de felicidad; que ha llegado al término de sus reencarnaciones y,* muni *[sabio] dotado de un*

conocimiento trascendente, sabe que su mente está pura y libre por completo de todas las pasiones; que ha dejado atrás el nacimiento y la muerte, ha llegado a la perfección en la vida religiosa y se ha puesto más allá de todo - un hombre así es llamado Buda." En el Capítulo XIV del *Dhammapada* tenemos la indicación de algunos rasgos que caracterizan a los Iluminados.

En *Bodhi: Iluminación* ya nos hemos referido a la riqueza de contenido de la experiencia de la *bodhi* que es la experiencia que transforma a un ser en un Buda. Los textos citados en esa nota revelan el amplio conocimiento que Buda alcanzó al tener esa experiencia. Agreguémosles un texto muy ilustrativo de este punto. Es un pasaje, repetido muchas veces en el *Avadānaśataka* (como por ejemplo: p. 16, línea 9 - p. 17, línea 4, p. 30, línea 7 - p. 31, línea 4, p. 72, líneas 3-14, p. 78, línea 13 - p. 79, línea 10, etc., edición de J.S. Speyer, The Hague: Mouton and Co., 1958), que enumera algunas de las virtudes y logros de los Budas. El *Avadānaśataka* está escrito en sánscrito y pertenece propiamente al Budismo Mahāyāna, y en consecuencia expresa concepciones que son más propias del Mahāyāna que del Hīnayāna. Esas virtudes y logros son:

- ellos poseen la Omnisciencia;

- ellos están llenos de compasión y de bondad para con el mundo;

- ellos tienen un solo protector que es la autoconciencia;

- ellos poseen serenidad y concentración;

- ellos son expertos en el triple auto-control (de pensamientos, palabras y actos);

- ellos han atravesado las cuatro corrientes (del deseo, la existencia, la ignorancia, los puntos de vista erróneos);

- ellos están bien establecidos en los cuatro *ṛddhipādas* (Bases de los Poderes Extraordinarios), que son la concentración mental en la decisión, en la energía, en la imperturbabilidad de la mente y en la reflexión sobre la Doctrina, concentración acompañada en cada caso por la voluntad del esfuerzo; los *ṛddhipādas* son necesarios para llegar a la Iluminación en el curso de la Meditación;

- ellos han practicado durante largo tiempo los cuatro medios de atracción por los cuales un Buda atrae a las creaturas conduciéndolas hacia una forma moral de vida (y que son la liberalidad, la afabilidad, la acción para el beneficio de otros y el compartir las alegrías y penas de los otros);

- ellos han abandonado los cinco obstáculos (es decir el deseo por los placeres sensuales, la malicia, la torpeza y el letargo, la agitación y la inquietud, la duda);

- ellos han ido más allá de los cinco *gatis* o formas de existencia (como dios, como hombre, como animal, como ser fantasmal, como ser infernal), liberándose así de las reencarnaciones a que está sometido el hombre común;

- ellos poseen una séxtuple actitud de indiferencia por los objetos de cada uno de los seis sentidos;

- ellos han realizado completamente las Seis Perfecciones (donación, generosidad, liberalidad, moralidad, saber soportar o paciencia, energía, concentración mental, y sabiduría);

- ellos están ricamente dotados con las siete "flores" de la Iluminación (que son la autoconciencia, la investigación del Dharma, la energía, la felicidad, la calma, la concentración de la mente, la ecuanimidad);

- ellos enseñan el Noble Óctuple Camino;

- ellos son expertos en los nueve sucesivos estados o estadios o grados de la concentración mental (que son las 4 concentraciones de la mente descritas en el *Dīgha Nikāya* I, pp. 73-76, §§ 75-82 (*Sāmaññaphalasuttam*), las 4 concentraciones de la mente y el *nirodha* total descritos en el *Aṅguttara Nikāya* IV, pp. 412-414, *Anupubbavihārasuttam* y *Anupubbavihārasamāpattisuttam*);

- ellos poseen los diez poderes (de distinguir el bien del mal, de conocer las consecuencias de las acciones, las diferentes disposiciones de los hombres, los diferentes elementos, el grado del poder mental de los hombres, el curso de conducta que conduce a todas partes, todas las meditaciones, liberaciones, concentraciones de la mente, las *samāpattis* y la superación y la eliminación de las impurezas, de recordar anteriores existencias en la serie de reencarnaciones y de conocer la salida de una existencia y el renacer en otra de todos los hombres);

- ellos gozan de una completa gloria en las diez direcciones del espacio;

- ellos son los más eminentes entre las personas todopoderosas;

- ellos han obtenido el conocimiento muy pronto después de su nacimiento, mirando el mundo con su visión de Buda.

El pasaje finaliza señalando la preocupación de Buda por las aflicciones de los seres sufrientes y su deseo de ayudarlos: "*¿Quién está fracasando en su progreso moral? ¿Quién tiene éxito en ese progreso? ¿Quién está afectado por el dolor? ¿Quién está afectado por las dificultades? ¿Quién está afectado por la angustia? ¿Quién está afectado por el dolor, las dificultades, la angustia? ¿Quién está sumergido en un estado de mísera existencia? ¿Quién está propenso a caer en un estado de mísera existencia? ¿Quién está inclinándose hacia un estado de mísera existencia? ¿A quién rescataré Yo de un estado de mísera existencia y lo estableceré en el Cielo y en la Liberación? ¿A quién,*

caído en el fango del deseo, daré Yo mi mano para liberarlo? ¿A quién, privado del Tesoro de los Nobles (los budistas), *estableceré Yo en el Tesoro, la Soberanía y la Supremacía de los Nobles? ¿De qué ser, cuyo ojo está cubierto por la masa de oscuridad de la ignorancia, purificaré Yo la visión? ¿De quién las raíces de mérito, aún no plantadas, plantaré Yo? ¿De quién las raíces de mérito, ya plantadas, llevaré Yo a su madurez? ¿De quién las raíces de mérito, completamente desarrolladas, conduciré Yo a la Liberación?*"

Tales son los Budas y tales son sus metas, sus logros, y sus atributos. Y todo este complejo de virtudes y logros constituye verdaderamente la culminación del progreso espiritual budista que ellos encarnan.

En forma especial y por antonomasia el término *buddha* designa al *Iluminado* por excelencia, a *Gotama Buda*, el fundador de la doctrina.

Ver *Gotama*.

Bibliografía
Buddha (Buda)

Jesús López Gay, "Buda como Padre en el *Hokekyō* (El Sūtra del Loto)", en *Revista de Estudios Budistas*, No. 8, 1994, pp. 41-63.

G.P. Malalasekera (editor), *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. III, Fascículo 3, artículo "Buddha" del editor, pp. 357-380.

P. Oltramare, *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde, La théosophie bouddhique*, pp. 231-249.

Jikido Takasaki, *An Introduction to Buddhism*, Capítulo II, donde se trata de Buda desde la perspectiva del Hīnayāna y del Mahāyāna.

F. Tola, "Positiveness in the Lotus Sūtra", en *Hokke Bunka Kenkyū*, Tokyo, 2000, pp. 35-63.

***Camino del medio**: majjhimā paṭipadā*

La doctrina de Buda recibe también la denominación de "Camino del

medio" (*majjhimā paṭipadā*) por cuanto evita, por un lado, los excesos de un exacerbado ascetismo y, por otro, el sometimiento al mundo de la sensualidad. Es el propio Buda el que denomina así a su doctrina. En el *Saṃyutta Nikāya* V, p. 420 (*Dhammacakkappa-vattanasuttam*), dice: "*Estos dos extremos, ¡oh* bhikkhus*!, deben ser evitados por el que lleva una vida errante y mendicante. ¿Cuáles son? El uno es el bajo, vulgar, ordinario, innoble apego al placer sensual y a lo agradable que a nada conduce; el otro es el entregarse a una vida de autotortura, penosa, innoble, que a nada conduce. ¡Oh* bhikkhus*! Buda se mantuvo alejado de ambos extremos y descubrió el camino del medio, que produce la intuición, que produce el conocimiento, que lleva a la serenidad, al conocimiento superior, a la Iluminación, al Nirvāṇa*". De igual manera se expresa Buda en el *Saṃyutta Nikāya* II, p. 18 (*Acelakassapasuttam*).

La propia vida de Buda, de acuerdo con la leyenda, es la realización de este camino, en cuanto abandonó la vida de placeres, con que su padre quiso evitar su partida hacia la vida errante y mendicante, y dejó también de lado las prácticas ascéticas con las cuales confiaba en sus primeros tiempos alcanzar la sabiduría y la Liberación.

Varios siglos después de Buda, alrededor del año 100 después de Cristo, el gran filósofo Nāgārjuna crea una escuela que recibirá el nombre de Madhyamaka. *"La escuela deriva su nombre de* 'Madhyamaka', *es decir "que se encuentra en el medio" (en chino chung, en tibetano dbu ma), del hecho de que Nāgārjuna y sus seguidores desarrollan una teoría particular que evita los dos extremos dogmáticos del eternalismo (*śāśvatavāda*) y del aniquilamiento (ucchedavāda) rechazados por la tradición budista y se mantiene en una via media filosófica de una manera específica y muy interesante"* (D. S. Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy*, p. 1).

Se podría también decir que esta escuela se mantiene alejada por igual de los dos extremos metafísicos del "ser" y del "no ser".

Los adherentes de esta escuela reciben el nombre de "mādhyamikas", es decir "seguidores del (camino del) medio".

El término "Camino del Medio" amplió pues su sentido extendiendo su aplicación del terreno moral al terreno filosófico. Ver *Nihilismo.*

Es muy probable que esta actitud mesurada del Budismo, así como su tendencia intelectualista, se encuentren entre las causas que explican el interés que tomaron por el Budismo los griegos, en la Antigüedad, y de un modo general los Occidentales en la actualidad. Bástenos recordar que, entre otros, Menandro (en pāli Milinda), uno de los reyes griegos de Penjab, en el noroeste de la India, se convirtió al Budismo. Entre los textos pālis existe uno de carácter no-canónico sumamente interesante, el *Milindapañha* (o Preguntas de Milinda), que tiene por objeto narrar las discusiones filosóficas del rey Menandro con el monje budista Nāgasena, a raíz de las cuales el griego, derrotado y convencido, se convierte al Budismo.

Y, en la actualidad, son numerosos los centros budistas de estudio y/o práctica existentes en Occidente. Ver en los diversos números de la *Revista de Estudios Budistas*, editada en México-Buenos Aires, 1991-1998, información sobre algunos de ellos.

Bibliografía
Camino del medio: majjhimā paṭipadā

L.B. Horner, *Milinda's Questions*, Oxford: Pali Text Society, 1990. Es la traducción inglesa del tratado que contiene los diálogos entre el monje Nāgasena y el rey Milinda (Menandro). Dos volúmenes.

F. Tola y C. Dragonetti, *Las actitudes frente al alimento en la India Antigua*, Buenos Aires: Fundación Instituto de Estudios Budistas, 1999, p. 14-15.

F. Tola y C. Dragonetti, "Milindapañho (fragmento): Las preguntas de Milinda", Introducción, Traducción, Notas y Bibliografía, en *Revista de Estudios Budistas*, Nº 9, México-Buenos Aires, 1995, pp. 130-143.

Castas

Constituye un fenómeno típico de la India la división de la sociedad en castas. "*La casta se define con una precisión jurídica: es el grupo de individuos ligados por la connubialidad y la conmensalidad. En términos menos pedantescos, un hombre no puede comer con hombres de otra casta, un hombre no puede casarse fuera de su casta.*" (Sylvain Lévi, *Mémorial Sylvain Lévi*, p. 68). A las reglas de la connubialidad y conmensalidad se agregan otras de variado carácter, expuestas en detalle en los tratados legales, por ejemplo el *Manusmriti* o "Leyes de Manu", del cual existe traducción inglesa de G. Bühler, Delhi: Motilal Banarsidass, 1964, traducción francesa de A. Loiseleur-Deslongchamps, Paris: Garnier Frères, s.d., y traducción española por Ventura García Calderón a partir de la francesa, Paris: Garnier Frères, s.d. La violación de cualquiera de estas normas es penada y el culpable debe rehabilitarse mediante diversos ritos purificatorios.

Teóricamente las castas son cuatro: 1) los *brahmanes* (ver *Brāhmaṇa*); 2) los *kshatriyas* (sánscrito *kṣatriya*, pāli *khattiya*) o guerreros, a quienes les corresponde el poder temporal, aunque no es raro encontrar la mención, en las mismas *Upanishads*, de reyes *kshatriyas* que sobresalieron en la reflexión filosófica; 3) los *vaishyas* (sánscrito *vaiśya*, pāli *vessa*), casta que reúne a los agricultores y comerciantes; y, finalmente, 4) la casta inferior de los *shūdras* (sánscrito *śūdra*, pāli *sudda*), que agrupa a individuos de origen no ario, o dedicados a humildes ocupaciones y a los que, por alguna falta grave, han decaído de sus castas originarias. En la realidad estas cuatro castas

principales se subdividen en múltiples subcastas.

Se ha tratado de encontrar el origen de las castas, ya en las diferencias de raza (invasores indoeuropeos o arios y aborígenes de la India), ya en la especialización laboral, ya en una transformación de las clases sociales de los indoeuropeos por obra del sacerdocio brahmánico.

Cada casta tiene, de un modo general, no sólo sus funciones y ocupaciones propias sino también sus obligaciones y deberes específicos. En otros términos, cada casta tiene su propia moral a la que debe atenerse (señalemos que la doctrina de la moral propia, *svadharma*, nos recuerda el pasaje en que Aristóteles, *Política*, 1259b-1260, I, Capítulo XIII, manifiesta que no es obligación de todos realizar en el mismo grado las virtudes, y que éstas son diferentes tratándose de los gobernantes y de los esclavos, de los hombres y de las mujeres). Ilustran la concepción de la moral propia los siguientes versos de la *Bhagavad-Gītā* (traducción de F. Tola, 4ta. edición, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000):

"*La calma, el autodominio, el ascetismo,*
la pureza,el saber soportar, la rectitud,
el conocimiento, la conciencia, la ortodoxia,
es el Deber del brahmán,
nacido de su naturaleza propia.
La valentía, la energía, la constancia,
la habilidad en el combate, el no huir jamás,
la generosidad, la soberanía,
es el Deber del guerrero,
nacido de su naturaleza propia.
La agricultura, el cuidado del ganado, el comercio,

es el Deber del vaishya,
nacido de su naturaleza propia.
Servir es el Deber del shūdra,
nacido de su naturaleza propia." (XVIII, 42-44)

"*Aunque imperfecto,*
es mejor el Deber propio (svadharma)
que el Deber ajeno perfectamente realizado.
Realizando la acción
que su naturaleza propia le impone,
uno no incurre jamás en falta." (XVIII, 47).

Así Arjuna, el guerrero, tal como lo expone la *Bhagavad-Gītā*, debe luchar incluso contra sus parientes y amigos a pesar de la repulsión que tal cosa le ocasiona, pues ése es su *dharma*. Y es el propio dios Krishna quien le recuerda a Arjuna su deber de *kshatriya* (guerrero) cuando éste, entre los dos ejércitos, quiere rehuir el combate por el sentimiento de compasión que invadió su alma. La literatura legal (*Dharmasūtras* y *Dharmashāstras*) regula, como hemos dicho, todas las cuestiones relativas a las castas.

El nacimiento determina la pertenencia a una casta, y a su vez el nacimiento en una u otra casta depende de la conducta realizada en vidas anteriores. Resulta así que el sistema de castas, que para el occidental es algo injusto e intolerable, es para la explicación tradicional hindú una solución de justicia, ya que el pertenecer a alguna de las castas superiores y privilegiadas o a alguna de las inferiores no es sino el resultado -premio o castigo- de acciones realizadas en vidas

anteriores. Ver *Retribución de los actos: karman* y *Saṃsāra: transmigración*.

El Budismo tiene frente al sistema de las castas una posición compleja. Da por sentado el hecho de la existencia de las castas, las cuales son frecuentemente mencionadas, no pudiéndose atribuir a Buda el carácter de un *reformador* o *revolucionario social* (lo que estaría en franca oposición con la actitud básica y esencial del Budismo que predica el desapego por las cosas de este mundo, la no-violencia y que pone todo su interés en la Liberación. Ver *Apego*). Sin embargo Buda es un *transgresor* del sistema de castas en cuanto sostiene que la jerarquía en la sociedad debe darla no el nacimiento sino el desarrollo moral de cada uno. Buda no escatima sus críticas a la pretensión de los brahmanes de considerarse superiores aún en ausencia de cualidades éticas. Ver el Capítulo XXVI de *Dhammapada*. Para otros textos como el *Dīgha Nikāya* III, p. 97 (*Aggañña*suttantam, 31), citado en la nota sobre *arhant*, el que ha hecho realidad la Doctrina de Buda, el *arhant*, es superior a todas las castas.

Señalemos con el gran indólogo Albrecht Weber, en su nota "Budismo", en traducción española del original alemán, en *Revista de Estudios Budistas*, Nº 8, México-Buenos Aires, 1994, p. 116, que "*El Budismo es, en su origen, una de las reacciones más grandiosas y radicales a favor de los derechos humanos universales, propios del individuo, frente a la aplastante tiranía de los pretendidos privilegios de origen divino, de nacimiento y clase*" [palabras expresadas por Weber en 1857, fecha en que el Budismo recién empezaba a ser conocido en Europa].

Además se coloca el Budismo al margen del sistema de castas al predicar una moral (*dhamma/dharma*) única para todos los hombres, lo

cual se opone al espíritu que inspira la doctrina del *svadharma* o moral propia.

Más aún, la distinción de castas desaparece en el seno de la Comunidad Budista. Al respecto el *Aṅguttara Nikāya* IV, p. 202 (*Pahārādasuttam*), dice: "*Así como los grandes ríos, como el Ganges, el Yamunā, el Asiravatī, el Sarabhū. el Mahī, cuando llegan al gran océano, pierden sus antiguos nombres y especies* (gotta) *y reciben el solo nombre de 'océano', de la misma manera, ¡oh Pahārāda!, las cuatro castas* - kshatriyas, brahmanes, vaishyas *y* shūdras - *cuando, conforme a la doctrina y a la disciplina predicadas por Buda, parten de sus hogares para llevar una vida errante y mendicante, pierden sus antiguos nombres y castas* (gotta) *y reciben el solo nombre de 'ascetas'* (samaṇa), *'discípulos de Buda'*."

Es curioso notar que esta imagen utilizada por Buda es la misma que utiliza la *Muṇḍaka-Upanishad* III, 2.8 con respecto a los seres individuales que pierden nombre y forma al hundirse en el Ser Supremo (ver el texto en *Nirvāṇa* i)). Tenemos aquí un ejemplo más de la utilización por Buda de un elemento proporcionado por la tradición, pero rebajado a un plano meramente humano y social.

Es notable asimismo que, contrariamente al orden tradicional, se mencione en el texto recién citado del *Aṅguttara Nikāya* a los *kshatriyas* antes que a los *brahmanes*. Ashvaghosa, *The Vajrasuci*, p. 5 (ed. Sujitkumar Mukhopadhyaya, Santiniketan, 1950), nos informa que los brahmanes utilizaban la enumeración tradicional de las cuatro castas, con los brahmanes a la cabeza y los *shūdras* al final, como argumento en favor de su afirmación de que los *shūdras* debían obediencia a los brahmanes. La actitud del Budismo frente a las castas explica también el hecho del gran número de conversiones espontáneas que tuvieron lugar

en la India del Brahmanismo/Hinduismo al Budismo, de personas que escapaban de la indigna situación en que el sistema de castas brahmánico las colocaba o que no podían tolerar la injusticia que este sistema entrañaba en sí. En la época de la Independencia de la India del Imperio Británico surgió un movimiento liderado por el Dr. Ambedkar que representaba la culminación de la posición anti-castas iniciada por Buda en la Antigüedad. Ver R.C. Prasad, *Ambedkarism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1993.

Bibliografía
Castas

S.C. Banerjee, *Dharma Sūtras*, Calcutta: Punthi Pustak, 1962.

L. Dumont, *Homo Hierarchicus, The Caste System and its Implications*, London: Paladin, 1972.

V. Eltschinger, *"Caste" et Philosophie bouddhique*, Wien: Universität Wien, 2000.

G. S. Ghurye, *Caste, Class, and Occupation*, Bombay: Popular Book Depot, 1961.

G. S. Ghurye, *Caste and Race in India*, Bombay: Popular Prakashan, 1969.

J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. 3, pp. 230-239, artículo "Caste" por E.A. Gait.

J. Hutton, *Caste in India. Its nature, function and origins*, Oxford: Oxford University Press, 1961.

P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, Vol. II, Part I, en especial Capítulos II y III, pp. 19-164.

G. P. Malalasekera et K. N. Jayatilleke, *Le Bouddhisme et la question raciale*, Paris: Unesco, 1958.

G. P. Malalasekera, *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. III, Fascículo 4, artículo "Caste" de A.G.S. Kariyawasam, pp. 691-694.

G. P. Malalasekera y K.N. Jayatilleke, "El Budismo y la cuestión racial", en *Revista de Estudios Budistas*, No. 11, 1996, pp. 8-27.

L. Renou, *La civilisation de l'Inde ancienne*, pp. 61-79.

É. Senart, *Les castes dans l'Inde*, Paris: Paul Geuthner, 1827.

S. Stevenson, *The Rites of the Twice-born*, New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1971.

Romesh Tapar, editor, *Tribe, Caste and Religion in India*, Delhi: Macmillan India Limited, 1977.

F. Tola y C. Dragonetti, "Brahmanismo y Budismo: dos concepciones de la sociedad en la India Antigua", en *Tierras Lejanas. Voces Cercanas, Estudios sobre el acercamiento Indo-Ibero-Americano*, Shyama Prasad Ganguly ed., New Delhi: Indian Council for Cultural Relations, 1995; y "Dos concepciones antitéticas de la sociedad en la India Antigua", en volumen colectivo: Carlos Enrique Berbeglia (coord.), *Propuestas para una antropología argentina. III*, Buenos Aires, 1998, pp. 247-262.

Taya Zinkin, *Caste today*, Oxford: Oxford University Press, 1962.

***Cetas**: mente*, ver ***Manas**: mente*

***Citta**: mente*, ver ***Manas**: mente*

Cualidades morales (Ética)

En el Budismo la ética tiene un importantísimo papel. A todo lo largo del Canon Pāli, constantemente, se exaltan una serie de virtudes o cualidades morales y se rechazan una serie de defectos. No es nuestro propósito hacer un estudio detallado de la moral budista, con respecto a la cual puede encontrarse información en cualquier tratado sobre el Budismo y en especial en las obras que hemos citado en la sección *Doctrinas* de la *Bibliografía* y en las obras señaladas en la *Bibliografía* al final de esta nota, así como en las de las notas sobre *Sīla: disciplina moral* y *Noble Óctuple Camino*. El *Dhammapada* nos da una idea bastante completa de la moral budista, aunque al margen de toda tentativa de sistematización.

En la presente nota nos limitamos a señalar las principales cualidades morales en que mayor énfasis pone el *Dhammapada*,

indicando como ejemplo algunas estrofas en que dichas cualidades aparecen exaltadas, o criticados sus correspondientes defectos.

La *ahiṃsā*, no-violencia, afabilidad, benevolencia (estrofas 5, 142, 185, 300, 368, 405, 406); el estado de alerta y vigilancia (Capítulo II); la autoconciencia o atención (24, 91, 296-299, 379); el autocontrol, el autodominio, la autodisciplina (6, 25, 104, 360-363, 391); la concentración (144, 282); la conducta reflexiva (24, 256, 273); la conformidad de conducta y palabra (52, 86); el conocimiento (20, 28, 59, 96, 372); la disciplina moral (10, 84, 400); el desapego, el desarraigo (20, 40, 89, 421); la energía y el esfuerzo (19, 24-26, 144, 276, 371); la fe (8, 141, 144, 333); la generosidad (177, 262); la inteligencia, la lucidez (89, 328); la imperturbabilidad, la serenidad (81-83, 94, 96, 142); la Liberación de la mente (de inquietudes, codicia, deseos, miedos, odios, temores) (20, 48, 196, 348); la moderación (7, 8, 92, 94, 363); la meditación (23, 110, 276, 395); la paciencia, el saber soportar, aguantar (95, 184, 399); la pureza (142, 155, 309, 366); el renunciamiento (83, 346); la satisfacción (204, 249, 328, 331, 375); la soledad (305, 329, 330); la veracidad (9, 217, 306, 393).

Conviene hacer notar que el Budismo, como se ve por la relación que antecede (la cual es parcial), tiene una tabla de valores muy amplia y variada, pues exalta muy diversas cualidades del dominio de la voluntad y del dominio de la inteligencia. Por otro lado, da primacía a cualidades, a las que el Occidente no ha prestado mayor interés. Entre éstas tenemos la autoconciencia (o sea el hacer conscientes zonas inconscientes del individuo), el autocontrol, el estado de alerta y vigilancia, la concentración de la mente.

Como ya lo indicamos en la nota sobre *Apego: upādāna* con relación al desapego, las exigencias de orden moral que el Budismo

impone a sus monjes y monjas son mucho más rigurosas que aquellas que impone a los laicos y laicas. Se puede hablar sólo en este sentido de una ética para aquellas personas consagradas a la vida monacal y de una ética para aquellos que viven en el mundo, es decir los laicos y laicas.

Ver *Bhikkhu y Bhikkhunī: monje budista y monja budista*, *Sīla: la disciplina moral*, y *Noble Óctuple Camino*.

Bibliografía

Cualidades morales (Ética)

M. Anesaki, "Ethics and Morality (Buddhist)", en J. Hastings (Editor), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. 5, pp. 447-455.

Bhikkhu Pāsādika, "Early Mahāyāna Lay Ethics in Nāgārjuna", en *The Tibet Journal*, Vol. XXI, N° 1, 1996, pp.3-18.

L. de la Vallée Poussin, *La morale bouddhique*, Paris: Nouvelle Librairie Nationale, 1927.

C. Dragonetti, *Udāna. La Palabra de Buda.*

P. Harvey, *El Budismo*, Capítulo 9.

M. Hofinger, "El robo en la moral budista", en *Revista de Estudios Budistas*, No. 5, 1993, pp. 49-66.

É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, pp.73-82.

Maestra Dzau Dzan, F. Tola y C. Dragonetti, "*Patajen kiao king*: El Sūtra de los ocho conocimientos de los Grandes Seres, predicado por Buda", en *Revista de Estudios Budistas*, No. 11, 1996, pp. 69-78.

H. Oldenberg, *Buddha*, pp.267-306; traducción al español: pp. 289-310.

H. Saddhatissa, *Buddhist Ethics. Essence of Buddhism*, London: George Allen & Unwin, 1970.

R. Spence Hardy, *Manual of Buddhism in its Modern Development*, Varanasi: Chowkhamba, 1967, Capítulo 10. (Reedición de la edición de London, 1853.

D.J. Subasinha, *Buddhist rules for the laity*, Bronx, New York: The Buddhist Association of the United States, 2000.

F. Tola y C. Dragonetti, "El Budismo frente a la justificación de la violencia en la India Antigua", en *Pensamiento*, Vol. 55, N° 211, 1999, pp. 105-126 y (versión revisada y aumentada) en E. Berbeglia (ed.), *Antropología Argentina*, Buenos Aires: Biblos, 2002.

F. Tola y C. Dragonetti, *Antigua Poesía Budista.*

F. Tola y C. Dragonetti, *Jātakas. Vidas anteriores de Buda.*

Alex Wayman, "La teoría budista de la paciencia (*kshānti*) del rey como creadora de paz", en *Revista de Estudios Budistas*, No. 12, 1996, pp. 23-41.

Cuatro Nobles Verdades

La doctrina de las Cuatro Verdades constituye la teoría esencial del Budismo y fue expuesta por Buda en Benares a raíz de haber alcanzado la Iluminación, iniciándose con ella la prédica de las nuevas enseñanzas. Está contenida en el célebre *Dhammacakkappavattanasuttam* (*Saṃyutta* V, p. 420) y numerosos textos del Canon se refieren a ella. El indicado *sutta* la expone de la siguiente manera: "*Ésta es, ¡oh monjes!, la noble verdad respecto del dolor: el nacimiento es doloroso, la vejez es dolorosa, la enfermedad es dolorosa, la muerte es dolorosa, el contacto con lo que uno no ama es doloroso, la separación de lo que uno ama es dolorosa; no conseguir lo que uno desea es doloroso; en resumen, los cinco objetos del apego son dolorosos.* Ver *Dukkha: dolor.*

Ésta es, ¡oh monjes!, la noble verdad respecto del origen del dolor: es el deseo que conduce de reencarnación en reencarnación, acompañado del placer y de la pasión, que goza ora aquí ora acullá, el deseo de la voluptuosidad sensual, el deseo de la existencia y el deseo de la no-existencia. Ver nota al Capítulo XXIV. *Taṇhāvaggo: la sed, el deseo.*

Ésta es, ¡oh monjes!, la noble verdad respecto de la supresión del dolor: es la completa supresión y extinción del deseo, el abandonarlo, el renunciar a él, el liberarse de él, el no dejarle lugar alguno. Ver *Paṭiccasamuppāda: Generación Condicionada.*

Ésta es, ¡oh monjes!, la noble verdad respecto del camino que conduce a la supresión del dolor: es el Noble Óctuple Camino, es decir,

correcta opinión, correcto pensamiento, correcta palabra, correcta acción, correcto género de vida, correcto esfuerzo, correcta autoconciencia, correcta concentración." Ver *Noble Óctuple Camino.*

Haremos algunas observaciones, a título de comentario, acerca de cada una de las Cuatro Nobles Verdades escuetamente enunciadas en el pasaje del *sutta* antes transcrito.

La Primera Noble Verdad afirma que *el hombre está sujeto al sufrimiento* que adopta múltiples formas: nacimiento, vejez, enfermedad, muerte, estar con lo que uno no quiere (*appiya*), estar separado de lo que uno quiere (*piya*), no obtener lo que uno desea – todo esto son experiencias humanas impuestas sobre nosotros por nuestra naturaleza humana y todo esto es causa de sufrimiento. Las palabras *piya* y *appiya* cubren personas, cosas, modos de vida, experiencias, etc., que uno quiere o que uno aborrece, que producen sentimientos positivos o que producen sentimientos negativos, los aspectos de la vida luminosos u oscuros. El sufrimiento es inherente en cada cosa que compone nuestra realidad; es una parte de su naturaleza.

La Segunda Noble Verdad señala *la causa del sufrimiento*: el deseo (*taṇhā*). El principio que subyace a esta aserción es que todo lo que existe tiene una causa (*imasmiṃ sati idaṃ hoti imass' uppādā idam uppajjati*) (*Udāna*, I, 1). Un estricto determinismo reina en nuestra realidad; nada es casual, nada queda al azar; nada puede ser producido si las causas adecuadas no están presentes. El sufrimiento, como todo lo demás, tiene una causa. Ver *Paṭiccasamuppāda: Generación Condicionada.*

La Tercera Noble Verdad trata del *fin del deseo, la eliminación del sufrimiento, la cesación de las reencarnaciones.* El estado en el cual se dan todos estos hechos es llamado *nibbāna / nirvāṇa, nibbuti / nirvṛtti*, cuyo sentido básico es 'extinción'.

La Cuarta Noble Verdad es *el Óctuple Camino que conduce a la supresión del sufrimiento*. Es un camino moral. Establece las reglas que deben guiar las acciones de las personas que desean liberarse del sufrimiento. El Óctuple Camino está constituido por correctos puntos de vista o sea congruentes con la Doctrina budista (*sammādiṭṭhi*), correctas intenciones (*sammāsaṅkappa*), correcta palabra (*sammāvācā*), correcta acción (*sammākammanta*), correcto género de vida (*sammājīva*), correcto esfuerzo (*sammāvāyāma*), correcta atención (*sammāsati*) y correcta concentración mental (*sammāsamādhi*).

Ver *Bodhi: Iluminación*, y *Noble Óctuple Camino*.

Bibliografía
Cuatro Nobles Verdades

P. Harvey, *El Budismo*, Capítulo 3.

É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, pp.28-54.

F. Tola, "Positiveness in the Lotus Sūtra", en *Hokke Bunka Kenkyū*, Tokyo, 2000, pp. 44-46.

Dhamma (Dharma)

El término *dhamma* (sánscrito *dharma*) tiene múltiples sentidos. Puede ser traducido por: "doctrina de Buda", "cualidad(es)", "fenómeno(s)", "hecho(s)", "cosa(s)"; "factor o elemento constitutivo de los seres o cosas que existen" (con una *función* similar a la de los átomos); "conducta (correcta)"; "moralidad"; "justicia"; "ley (moral)", "orden moral (cósmico)". Con relación a este último sentido S. Lévi, *Matériaux pour l'étude du système Vijñāptimātra*, p. 9, observa: "Dharma *es una palabra que, como* cosmos *y* mundus, *implica una idea de organización y orden*". Ver las siguientes estrofas del *Dhammapada* en las cuales el término *dhamma* aparece con sus variados sentidos: 1, 2, 5, 20, 24, 38, 60, 64, 65, 70, 79, 82, 84, 86, 87, 102, 109, 115, etc.

En el empleo del término *dhamma* como ley y orden moral se

hace presente una concepción básica, no sólo del Budismo, sino de las creencias de la India en general, de que existe un orden que rige todo el cosmos y que se manifiesta en la regularidad de los procesos que se dan en nuestra realidad (como la ordenada sucesión de los días y de las noches, de las estaciones), en el hecho de que todo rito correctamente realizado tiene necesariamente determinados efectos, en la retribución de los actos, en el hecho también de que toda acción tiene un efecto benéfico (premio) o perjudicial (castigo) según sea, moralmente, buena o mala. Ver *Retribución de los actos: karman.* El orden moral se manifiesta principalmente mediante el sistema de reencarnaciones: la conducta realizada en una de las existencias, según sea moral o contraria a la moral, determina una reencarnación feliz o desdichada. Ver *Saṃsāra: transmigración.*

De acuerdo con el Budismo este orden cósmico actúa por sí mismo, automáticamente, sin la intervención de ningún ser supremo, de ningún dios. Ver *Dioses.* Por otro lado, este orden cósmico se realiza en forma inexorable. Por estas dos últimas características se ha comparado la concepción del *dharma*, como orden moral, con la concepción moderna del orden físico. Cf. F. Tola y C. Dragonetti, "Buddhist Conception of Reality", p. 56-58, versión española: "La concepción budista del universo, causalidad e infinitud", pp. 76-77.

La labor de Buda no fue otra que la de descubrir, por un esfuerzo intelectual intenso y doloroso, este orden moral cósmico, preexistente a él; y su doctrina no es sino la expresión de dicho orden. El *Saṃyutta Nikāya* II, p. 25 (*Paccayasuttam*), después de exponer la doctrina del *Paṭiccassamuppāda* o Generación Condicionada (ver nota al respecto), dice: "*Aparezcan o no Budas, permanece inconmovible este principio - la estabilidad de la ley, la necesidad de la ley, esta*

causalidad. Buda lo intuyó, Buda lo comprendió. Habiéndolo intuido y habiéndolo comprendido, Buda lo explicó, lo mostró, lo comunicó, lo estableció, lo aclaró, lo analizó, lo reveló". Del mismo modo se expresa el *Aṅguttara Nikāya* I, p. 286 (*Uppādāsuttam*), con respecto al principio de que todas las cosas son impermanentes, dolorosas e insustanciales.En el comienzo, pues, de la doctrina de Gotama Buda ha habido un acto intelectual penosamente conquistado, en lugar de una revelación, como tuvo lugar en el Brahmanismo e Hinduismo y en el Cristianismo. Se hace presente aquí ese carácter de fundador de religión "a lo humano" propio de Buda, así como la importancia del factor intelectual y la primacía del esfuerzo personal, que constituyen rasgos característicos del Budismo.

Bibliografía

Dhamma (Dharma)

M. und W. Geiger, *Pali Dhamma vornehmlich in der kanonischen Literatur*, incluida en W. Geiger, *Kleine Schriften*, pp. 101-228.

G.P. Malalasekera, *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. IV, Fascículo 3, artículos "Dhamma 1" de D.J. Kalupahana, pp. 438-453, y "Dhamma 2", de Upali Karunaratne, pp. 453-469.

Th. Stcherbatsky, *The central conception of Buddhism and the meaning of the word "dharma"*, Calcutta: Susil Gupta, 1961.

F. Tola y C. Dragonetti, "La doctrina de los *dharmas* en el Budismo", en F. Tola y C. Dragonetti, *Yoga y Mística de la India*, pp. 91-121.

H. von Glasenapp, *Buddhismus und Gottesidee*, Capítulo III.

***Dioses**: deva*

a) El Budismo no niega la existencia de Dioses. Acepta a los Dioses del Hinduismo, no solamente a los grandes Dioses como *Indra* (*Dhammapada*, 30), *Brahmā* (*Dhammapada*, 105, 230), *Yama* (*Dhammapada*, 44, 237), etc., sino también a las divinidades inferiores como los *Yakshas*, los *Gandharvas* (*Dhammapada*, 105, 420; *Aṅguttara*

Nikāya II, p. 37 (*Donasuttam*); *Udāna*, I, 7) y los *Nāgas* (*Udāna*, II, 1), etc. Tres *suttas* del *Dīgha Nikāya* II, p. 220 (*Mahāgovindasuttantam*), II, p. 253 (*Mahāsamayasuttantam*) y III, p. 194 (*Aṭānāṭiyasuttantam*) mencionan *in extenso* a las divinidades que eran objeto de las creencias de la época y que el Budismo implícitamente acepta.

Más aún, el panteón budista se fue enriqueciendo poco a poco con nuevas divinidades que tomaba de las creencias de los distintos países (Tibet, China, etc.), a los cuales llega en su expansión por Asia. A estas divinidades hay que agregar aquellas otras que fue creando la especulación ulterior (ver *Majjhima Nikāya* III, p. 99, *Saṅkhāruppatti-suttam*; y en el *Dhammapada* 200 la mención de los Dioses *Ābhassara* o Brillantes) y, asimismo, aquellos seres especiales que, en el curso de la evolución del Budismo, va haciendo surgir la piedad de los fieles budistas, como *Amitābha*, *Amitāyus*, *Avalokiteshvara*, *Maitreya* - todos éstos, *bodhisattvas* (futuros Budas), objetos de culto, y que desempeñaron importante papel en el Budismo Mahāyāna. Incluso aparecen divinidades femeninas, como la diosa Tārā. Como dice Godefroy de Blonay, *Matériaux pour servir à l'histoire de la déesse buddhique Tārā*, Paris: E. Bouillon, Éditeurs, 1895, p. 61): "*Mientras el racionalismo monástico de las iglesias de Ceylán lograba alejar este peligro [de la influencia femenina], la iglesia del norte, más fiel al verdadero espíritu de la India, abría sus puertas a las divinidades femeninas y les permitía adquirir poco a poco lugar preponderante en su panteón*". Así es como la diosa *Tārā*, que adquiere gran importancia en el Budismo Mahāyāna, es desconocida en la literatura religiosa de Ceylán (*ibidem*, p. 4).

b) El Canon Pāli se representa a los Dioses como seres hermosos, con cuerpos brillantes y sobrenaturales y cuya existencia

transcurre en el goce de los placeres sensuales (H. von Glasenapp, *Buddhismus und Gottesidee*, p. 12).

c) Aunque el Canon Pāli los menciona muchas veces, los Dioses en el Budismo tienen un papel muy secundario y deslucido, pues no son ellos los que han creado el mundo, no pueden cambiar el orden cósmico ni concederle al hombre una determinada reencarnación buena o mala y, menos aún, la obtención del bien supremo que es el *Nirvāṇa*, ya que la creación del mundo, su orden, el orden moral y las reencarnaciones, y todo, en general, depende únicamente del juego de causas y efectos y de la fuerza del *karman*. El poder de los Dioses es muy reducido. Pueden ayudar en algo al hombre concediéndole ciertos bienes o librándolo de peligros, pueden dar un buen consejo, pueden colaborar con la ley moral de la retribución de los actos, premiando al bueno o castigando al malo.

d) Distingue sobremanera a los Dioses del Budismo el hecho de que, como todas las cosas y seres, están sometidos al principio de la causalidad, son un conglomerado de diversos factores, son transitorios y están - como los hombres - sometidos a la ley del *karman* y, por consiguiente, al *saṃsāra*, al ciclo de las reencarnaciones (ver *Retribución de los actos: karman* y *Saṃsāra: transmigración*). Han nacido como Dioses en virtud de sus obras y dejarán de ser Dioses cuando termine el mérito acumulado de sus obras. "*El dios*, como dice L. de la Vallée Poussin (*Le dogme et la philosophie du Bouddhisme*, Paris: G. Beauchesne Éditeur, p. 19), *cayendo de su paraíso, puede renacer como hombre, como difunto famélico o* preta, *animal, ser infernal, si lo exige así la retribución de sus actos*". Y, de un modo contrario, cualquiera puede renacer como dios, si reúne méritos suficientes para ello (P. Oltramare, *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde. La théosophie bouddhique* II, pp. 227 y 228, y el

Saṅkhāruppattisuttam del *Majjhima Nikāya* antes citado).

Incluso el Canon Pāli llega a presentar a los Dioses como inferiores a los *arhants*, a aquellos que han conseguido la Liberación mediante la realización de las enseñanzas de Buda. Así, el *Dhammapada* nos dice (estrofa 94) que los Dioses sienten envidia por el *arhant*. Y el *Saṅkhāruppattisuttam*, antes citado, después de enumerar, en orden ascendente, a las diversas categorías de Dioses, entre los cuales puede renacer el *bhikkhu*, termina mencionando (p. 103) como suprema posibilidad, la Liberación, que se alcanza con la destrucción de las impurezas de la mente, y que descarta la necesidad de la reencarnación.

e) Se ve por lo anterior que no se puede considerar que el Budismo es ateo, en cuanto cree en la existencia de Dioses; pero lo es, en cuanto no acepta la existencia de un ser supremo, eterno, inalterable (H. von Glasenapp, *Buddhismus und Gottesidee*, p. 29; P. Oltramare, *ob. cit.*, p. 222), y en cuanto los Dioses, que acepta, han sido reducidos a una condición muy poco por encima de la condición humana e inferior incluso a la de los seres humanos que han obtenido la Iluminación y la Liberación.

f) Con el Budismo no es la primera vez, en la historia religiosa de la India, que los Dioses pasan a un segundo plano y que conjuntamente se erige a alguna entidad o concepto como principio supremo.

Ya en los *Brāhmaṇas* los Dioses, todopoderosos en el Vedismo, aparecen en una posición secundaria frente a nuevas entidades (sustancias (?), fluidos (?), divinidades (?), como el sacrificio, la fórmula ritual (*brahman*), el espacio (*ākāsha*), el ser (*sat*), el no ser (*asat*), el aliento vital (*prāṇa*), el espíritu (*manas*), la palabra (*vac*), el yo (*ātman*), elevadas a primer plano por las especulaciones de los

sacerdotes o brahmanes. En dichos textos la intervención de los Dioses en los asuntos cósmicos y humanos pierde importancia, e incluso éstos llegan a convertirse en meros instrumentos de una de esas entidades, el sacrificio, el cual, aumentando sus contenidos mágicos, llega a convertirse en la fuerza rectora y dinámica del universo.

En las *Upanishads* igualmente es *Brahman* (palabra que significa originariamente la fórmula ritual y que en los textos upanishádicos sirve para designar lo Absoluto) lo que ocupa el primer plano, apareciendo los Dioses incidentalmente en forma muy secundaria y declarándose en repetidas oportunidades que la ciencia de *Brahman* o ciencia de lo Absoluto es la ciencia superior y que el *Rig Veda* y los diversos textos sagrados constituyen una ciencia inferior (*Muṇḍaka-Upanishad* I, 1; *Rudrahridaya-Upanishad* versos 28 y ss.), que el valor de los actos rituales, destinados originariamente a los Dioses, es muy reducido, y que esos actos son ineficaces para obtener la verdadera felicidad, que es la unión con lo Absoluto (*Muṇḍaka-Upanishad* II, 2; *Brihadāraṇyaka-Upanishad* III, 8.10).

En los *Brāhmaṇas* y en las *Upanishads* se dan, pues, procesos similares a aquel que encontramos en el Budismo, cuyo resultado es, por un lado, el deslucimiento de los Dioses y la reducción de su poder dentro de límites muy estrechos, y, por otro lado, la elevación a un plano muy superior,en la jerarquía de los valores, de una noción abstracta, *Brahman*, el *Nirvāṇa*.

Bibliografía
Dioses: deva

Ch. Bell, *The religion of Tibet*, Oxford: Clarendon Press, 1931.

A. Daniélou, *Le polythéisme hindou*, Paris, 1960.

G. de Blonay, *Matériaux pour servir á l'histoire de la décsse buddhique Tārā*, Paris: E. Bouillon, Éditeurs, 1895.

A. Getty, *The Gods of northern Buddhism*, Oxford: Clarendon Press, 1928.

J. Gonda, *Die Religionen Indiens. I. Veda und älterer Hinduismus*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1960.

A. Grünwedel, *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*, Leipzig: F.A. Brockhaus, 1900. Existe traducción francesa: *Mythologie du bouddhisme au Tibet et en Mongolie.*

J.R. Haldar, *Early Buddhist Mythology*, Capítulo IV.

H. Hoffmann, *Die Religionen Tibets*, Freiburg/München: K.Alber,1956.

G.P. Malalasekera, *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. IV, Fascículo 3, artículo "Deva" de A.G.S. Kariyawasam, pp. 413-418.

J. Masson, *La religion populaire dans le Canon Bouddhique Pâli*, Louvain: Université de Louvain, Institut Orientaliste, 1942.

H. Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte.*

H.W. Schumann, *Buddhistische Bilderwelt*, Köln: E. Diederichs Verlag, 1986, pp. 159-208 (*Götter*).

F. Tola y C. Dragonetti, *Sukhāvatīvyūhasūtra*, "El Sūtra de las maravillosas manifestaciones de la Tierra de Felicidad", en *Cinco Sūtras del Mahāyāna*, pp. 132-156.

H. von Glasenapp, *Buddhismus und Gottesidee.* Traducción inglesa: *Buddhism, a non-theistic Religion*, y traducción española: *Budismo, una religión sin Dios.*

P. Wodilla, *Niedere Gotheiten des Buddhismus*, Erlangen: Junge und Sohn, 1928.

Dosa**: odio, ver **Faltas fundamentales

***Duggati-suggati**:*
estado de mísera existencia-estado de feliz existencia

De acuerdo con numerosos textos del Canon Pāli (*Dīgha Nikāya* III, p. 234, [IV] *Saṅgītisuttantam*; *Aṅguttara Nikāya* IV, p. 459, *Gatisuttam*; *Majjhima Nikāya* I, p.73, *Mahāsīhanādasuttam*), son cinco los *gati* o destinos que le pueden tocar al hombre, o esferas de existencia en que

puede renacer:

1. *niraya*: lugar de castigos y torturas, una especie de infierno católico. Ver *Niraya: mundo de sufrimiento.*

2. *tiracchānayoni*: el reino animal.

3. *pettivisaya*: el reino de los difuntos, ánimas o manes (*petta* en pāli, *preta* en sánscrito).

4. *manussa*: la condición humana.

5. *deva*: la condición de dios.

Los *gatis* 1-3 son considerados como *duggatis*, es decir, como "*estados de mísera existencia*" y los *gatis* 4-5 como *suggatis*, es decir, como "*estados de feliz existencia*". El renacimiento en una de las cinco indicadas esferas está determinado por los actos malos o buenos que el hombre ha realizado en su vida anterior. Constituyen, por consiguiente, parte del sistema de retribución de los actos. Ver *Retribución de los actos: karman* y *Saṃsāra: transmigración.*

Bibliografía
Cielo-Infierno

J.R. Haldar, *Early Buddhist Mythology*, Capítulo II (*The Heaven*) y III (*The Hell*).

G.P. Malalasekera, *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. V, Fascículo 2, artículo "Gati" de Upali Karanaratne, pp. 313-314.

Dukkha**: dolor* y ***Pesimismo

No encontramos en los Vedas una "*concepción pesimista del mundo y de la naturaleza humana*". Como dice L. Renou (*Sanskrit et Culture*, Paris: Payot, 1950, pp. 43-44): "*Los poemas védicos atestiguan, en algunos lugares por lo menos, esta pasión de vivir, este frenesí feliz que la humanidad ha perdido con tanta frecuencia después. En esta época no se le pide a los Dioses escapar de la terrible necesidad de renacer. Se*

pide la plena duración de la vida, la vida de cien años (śatāyus, śataśārada), la alegría de tener hijos robustos, hermosas hijas, riquezas en ganado, en cosechas; se pide placeres del paraíso después de la muerte. Incluso el lenguaje, el estilo, en su extraordinaria vitalidad, parecen confirmar esta felicidad de un pueblo joven, subrayar la exaltación que surgió en él cuando abordó las ricas llanuras de la India del noroeste, al salir de los salvajes desfiladeros de las montañas".

Pero las *Upanishads* introducen un elemento de pesimismo. Se toma conciencia de lo doloroso, de lo impermanente, de lo vano de la vida, tal vez ayudando a ello el descubrimiento de un Principio Supremo absoluto y trascendente (*Ātman-Brahman*), ante el cual todo necesariamente se desluce y pierde valor. Y el dolor, que la vida y el mundo comportan, se ve amplificado al infinito con la idea del *saṃsāra* o ciclo de las reencarnaciones, al que el hombre se encuentra encadenado, doctrina ésta que aparece netamente formulada ya en las más antiguas *Upanishads*. La *Brihadāraṇyaka- Upanishad* IV, 3.8 nos dice: "*Cuando el espíritu* (purusha) *nace y entra en un cuerpo, se encadena a los sufrimientos*". En la misma *Upanishad* III, 4.2, el pensador Yājñavalkya, después de definir el *ātman* o alma individual como idéntica al Alma Universal, declara: "*Todo lo que el* ātman *no es, es sufrimiento*". Y en la *Maitrī- Upanishad* 1. 4, el rey Brihadratha le ruega al sabio Shākāyanya que lo instruya, y le dice: "*Me siento en este ciclo de las reencarnaciones* (saṃsāra) *como una rana en un pozo seco*".

La concepción pesimista de la existencia predomina en el Budismo. Las Cuatro Nobles Verdades, pieza esencial de la enseñanza budista, gira alrededor del dolor. Ver *Cuatro Nobles Verdades*. Igualmente la triple caracterización (*tilakkhaṇa*) de todo comporta los siguientes rasgos: impermanencia, dolor (*dukkha*) e insustancialidad.

Ver *Anicca: impermanente, impermanencia*, y *Attan* (c). Mencionemos también que el proceso de la Iluminación de Buda comienza por la comprobación del dolor humano (*Lalita Vistara*, Capítulo XX, ed. Lefmann, p. 345; *Saṃyutta Nikāya* II, p. 5, *Vipassīsuttam*). En numerosos pasajes del *Dhammapada* se hace referencia al carácter doloroso de la vida, como por ejemplo en las estrofas 117, 144, 191, 248, etc. De conformidad con algunos textos, como por ejemplo el *Saṃyutta Nikāya* III, p. 22 (*Yadaniccasuttam*), las cosas son dolorosas porque son transitorias (*yad aniccaṃ taṃ dukkham*).

Lo mismo que para las *Upanishads*, para el Budismo el dolor se multiplica al infinito por obra de las constantes reencarnaciones, dominadas todas ellas por el signo del sufrimiento. En el *Assusuttam* (*Saṃyutta Nikāya* II, p. 179) se dice que las lágrimas derramadas por un hombre a lo largo de sus múltiples existencias superan a las aguas de los cuatro grandes océanos. Sin embargo, a pesar de todo lo anteriormente dicho, la existencia de un camino que lleva a la Liberación del sufrimiento da una tónica de optimismo y alegría a las enseñanzas de Gotama Buda. Ver *Optimismo*.

Bibliografía
Dukkha: dolor y Pesimismo

P. Oltramare, *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde II. La Théosophie Bouddhique*, pp. 90-113.

G.P. Malalasekera, *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. IV, Fascículo 4, artículo "Dukkha" de S.N. Nanayakkara, pp. 696-702.

Especulación

a) Sin duda alguna caracterizaba al Budismo primitivo una actitud contraria a la especulación y netamente pragmática: no le interesa perderse en reflexiones y especulaciones de carácter filosófico o religioso; sólo le preocupa aquello que puede contribuir a solucionar el

problema del dolor, procurando su extinción y haciendo realidad la Liberación.

La actitud de Buda, contraria a la especulación, se hace presente en las llamadas "cuestiones reservadas" (*avyākatavatthu* en pāli, *avyākṛtavastu* en sánscrito), como son, por ejemplo, la naturaleza del *Nirvāṇa*, la condición de Buda después de la muerte, la eternidad del mundo, etc., respecto de las cuales Buda no se pronuncia, ya que con la solución de las mismas en nada contribuye a la Liberación del individuo.

Ilustran esta actitud antiespeculativa las dos hermosas parábolas, cargadas de sentido, a que nos referimos a continuación. El *Cūlamāluṅkyasuttam* del *Majjhima Nikāya* I, p. 426, narra cómo un hombre fue gravemente herido por una flecha envenenada y cómo muere, porque no quiso dejar que le arrancaran la flecha antes de saber quién lo había herido, de qué casta era, cómo era, dónde vivía, etc. Para Buda se parecen al hombre herido de la parábola todos aquellos que en lugar de dedicarse de inmediato y sin demora a la tarea de su propia Liberación, se pierden en oscuras indagaciones y discusiones sobre problemas que en nada contribuyen a ella. En el *Udāna*, VI, 4, tenemos la conocida parábola de "*Los ciegos y el elefante*" en que varios ciegos palpan cada uno diversas partes de un elefante, se hacen una idea parcial de él y luego discuten y discuten acerca de cómo es; y Buda concluye: "*Así se pelean los hombres percibiendo sólo una parte de la verdad*".

b) La actitud antiespeculativa de Buda contrasta con el espíritu de la época, la que nos presenta el auge de la dialéctica y de la especulación. Muchos textos del Canon Pāli nos dan una idea de esta efervescencia intelectual, que lleva al planteamiento de múltiples problemas y a su diversa solución. Así por ejemplo el *Brahmajālasuttam*

(*Dīgha Nikāya* I, p. 1) y el *Sāmaññaphalasuttam* (*Dīgha Nikāya* I, p. 47) mencionan una serie de teorías de pensadores no budistas, como los llamados por Buda "seis maestros del error", contrarios también a la tradición brahmánica, teorías en las que se hace presente el grado de desarrollo alcanzado por el pensamiento de la India en el siglo V a.C.

c) Con el transcurso del tiempo la actitud antes referida adoptada por Buda fue olvidada, primando no sólo en el Budismo Mahāyāna sino también en el mismo Budismo Hīnayāna las construcciones especulativas, incluso sobre cuestiones con respecto a las cuales Buda no quiso pronunciarse.

Bibliografía
Especulación

L. de la Vallée Poussin, "Agnosticism", en J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. 1, pp. 220-225.

C. Dragonetti, "Los seis maestros del error", en F. Tola y C. Dragonetti, *Yoga y Mística de la India*, pp. 129-153.

B. Barua, *A History of the Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1970, Part III.

A.L. Basham, *History and Doctrines of the Ājīvikas.*

A.F.R. Hoernle, "Ājīvikas", en J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. 1, pp. 259-268.

G.P. Malalasekera, *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. I, Fascículo 2, artículo "Agnosticism" de H.G.A. van Zeyst, pp. 272-276.

F. Tola y C. Dragonetti, *El Sūtra del Loto de la Verdadera Doctrina, Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, Introducción, pp. XVII-XX.

Faltas fundamentales
***(rāga-dosa-moha)**: deseo-odio-error*

Deseo, odio y error (este último = falsa concepción del valor de las cosas, P. Oltramare, *L'Histoire* II, p. 117) corresponden a tres actitudes importantes que se pueden adoptar frente a las cosas y los seres.

Estos términos van generalmente unidos, constituyendo las faltas o defectos fundamentales que impiden el progreso hacia el *Nirvāṇa*. Dada su gran importancia, entran, juntos, o por separado, en muchas de aquellas múltiples series tan frecuentes en el Canon. Así por ejemplo en el *Dīgha Nikāya* III, pp. 214 y 217 (*Saṅgīti-suttantam*) son los tres fuegos (*tayo aggi*, p. 217 XXXII), las tres adherencias (*tayo kiñcanā, ibidem* XXXI); y *dosa* y *moha* junto con *lobha* (avidez) constituyen las tres raíces del mal (*tīni akusala-mūlāni*, p. 214, I).

Gati**: destino, ver* ***Duggati /suggati

***Gotama**: Buda*

a) El fundador del Budismo fue Gotama, que recibió el epíteto de *Buda* (*buddha*, en pāli), es decir 'el Iluminado', nombre bajo el cual es mayormente conocido y que sirvió también para designar a todos aquellos que siguiendo los pasos de Buda llegaron a la Iluminación. Ver *Bodhi: Iluminación.*

No hay ninguna duda respecto del carácter histórico de la personalidad de Gotama. Vivió más o menos del 540 hasta el 480 a.C., fecha esta última generalmente aceptada como la fecha en que habría tenido lugar su *Nirvāṇa*. El problema de la fecha de Buda fue ampliamente discutido en el Simposio que tuvo lugar en Göttingen, Alemania, en abril del año 1988. Las actas de este Simposio fueron editadas por H. Bechert. Ver Bibliografía. De acuerdo con los resultados del Simposio sería aconsejable ubicar entre los años 490 y 350 la fecha del *Parinirvāṇa* o muerte de Buda. Ver F. Tola y C. Dragonetti, "Fecha del *Parinirvāṇa* de Buda", pp. 73-106, artículo citado en la Bibliografía de esta nota.

Buda nació en la ciudad de Kapilavastu, cerca de la frontera de la India con Nepal, en el clan de los Shākya (*Sakya* en pāli), por lo cual recibe también el nombre de Shākyamuni (pāli: Sakyamuni): "El Sabio (del clan) de los Shākyas", pero su actividad se desarro-lla en la región de Magadha, en el nordeste de la India.

b) Buda es un hombre y nada más que un hombre. Como dice H. von Glasenapp (*Buddhismus und Gottesidee*, p. 61), Buda no es ni un Ser Supremo, ni un Creador y Gobernante del Universo, ni tampoco es la encarnación de algún Ser Supremo. El mismo von Glasenapp agrega que, si los hindúes lo consideran como un avatar del dios Vishnu (por ejemplo *Gīta Govinda* I, 1.9, traducción de F. Tola, citada en la nota *Ahiṃsā: no-violencia*), se trata únicamente de una especulación brahmánica. En el *Dhammapada*, uno de los textos más antiguos, como dijimos, y que mejor representa los aspectos originales del Budismo, no hay nada que autorice a pensar en la atribución a Buda, por sí mismo o por sus discípulos, de un carácter divino, de la condición de Dios. Confirma el carácter humano de Gotama, el hecho de que la condición de *buddha* / Buda, Iluminado, que él alcanzó, pueda ser alcanzada por cualquier persona que siga los preceptos del Budismo (ver *Dhammapada*, Capítulo XIV).

c) Buda es sólo un Maestro, un consejero que les señala a los otros hombres el camino que conduce a la Liberación, camino que él ha encontrado por su propio esfuerzo. Varios textos del Canon Pāli sirven de ilustración a la posición de mero maestro y consejero de Buda. En un pasaje del *Gaṇakamoggallānasuttam* (*Majjhima Nikāya* III, p. 6), Buda manifiesta que entre los discípulos a quienes él ha comunicado su doctrina, muchos llegan al *Nirvāṇa* y muchos no, y agrega: "*¿Qué*

puedo hacer yo?; yo sólo indico el camino". La misma idea expresa el *Dhammapada*, estrofa 276.

d) Pero, con el correr del tiempo, Buda va adquiriendo un carácter extraordinario. Alrededor de su persona se va desarrollando una actitud de respeto y veneración hasta que Buda, o mejor dicho los Budas con que la especulación y fantasía religiosas van poblando los infinitos universos y el transcurso infinito de los siglos, se convierten en seres excepcionales, y la doctrina predicada por Gotama, en una religión de tipo tradicional. El resultado de esta evolución se hace presente en el Budismo Mahāyāna tal como se practica en el Tibet, en China y en el Japón. Tenemos así el Buda *Amitābha*, antiguo monje, según la leyenda, convertido en uno de los Budas más famosos del Mahāyāna, que llega a desplazar incluso a Gotama, y alrededor del cual se crea toda una concepción religiosa en que adquiere primerísimo lugar la Gracia, concepto éste inexistente en el Budismo primitivo, que todo lo esperaba del esfuerzo personal del individuo.

e) Es indudable que estas formas del Budismo ulterior tienen sus principios de evolución en el propio Canon Pāli, en aquellos pasajes en que Buda aparece en un plano sobrenatural o dotado de poderes extraordinarios, o se exalta sus virtudes y su personalidad (por ejemplo *Udāna*, III, 2; y el *Aṅguttara Nikāya* II, p. 37, *Doṇasuttam*). También han contribuido sin duda a esta evolución, propiamente a la creación de un culto alrededor de las figuras de los Budas, aquellos pasajes, como por ejemplo las estrofas 106, 107, 108 del *Dhammapada*, en que se aconseja honrar a hombres que han realizado los valores predicados por el Budismo, unido esto al gran respeto que siempre han suscitado y suscitan en la India los hombres santos o *sādhus*.

f) Gotama recibe numerosos epítetos, algunos de los cuales están reunidos en el siguiente párrafo que aparece en múltiples lugares del Canon Pāli, como por ejemplo, *Dīgha Nikāya* I, p. 49 (*Sāmañňaphalasuttam*): "*...Es el afortunado* (Bhagavant), *el Arhant, el Perfectamente Iluminado, el dotado de sabiduría y disciplina moral, el* Sugata *[o el Bien Encaminado], el conocedor del mundo, el incomparable conductor de los hombres que deben ser controlados, el Maestro de Dioses y de hombres, el Buda...*" De estos epítetos, uno de los más importantes es el término Buda, *buddha* en pāli, que significa "El que ha obtenido la Iluminación" (*bodhi*), como ya hemos dicho.

Bibliografía
Gotama: Buda

E. Arnold, *The Light of Asia*, Adyar (India): The Theosophical Publishing House, 1974. Traducción española: *La Luz de Asia*, Buenos Aires: Kier, 1978.

A. Bareau, "Buda, jefe de la comunidad de monjes", en *Revista de Estudios Budistas*, No. 3, 1992, pp. 7-34.

H. Bechert (Ed.), *The Dating of the Historical Buddha*, Göttingen: Vandenhoeck un Ruprecht, 1991-1997. Tres volúmenes.

L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme.*

C. Dragonetti, "Una hermosa vida", en F. Tola y C. Dragonetti, *Filosofía y Literatura de la India*, pp. 163-167, y en *Revista de Estudios Budistas*, México-Buenos Aires, 1991, No. 2, pp. 185-189.

A. Foucher, *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde.*

D. Ikeda, *El Buda viviente*, Buenos Aires: Emecé Editores, 1982.

G.P. Malalasekera (ed.), *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. V, Fascículo 3, artículo "Gotama (1)" de G.P. Malalasekera, pp. 364-376, y "Gotama (2)" de A.G.S. Kariyawasam, pp. 376-377.

Gadjin Nagao, "La vida de Buda. Una interpretación", en *Revista de Estudios Budistas*, No.2, octubre 1991, pp. 9-50.

H. Oldenberg, *Buddha.*

Octavio Paz, "La cara y el viento" (poema), en *Revista de Estudios*

Budistas, No. 8, 1994, p. 6.

É. Senart, *Essai sur la légende du Buddha, son caractére et ses origines*, Paris: E. Leroux, 1882.

P. Thomas, *The life of Buddha as legend and history*, London: Routledge and Kegan Paul, 1960.

F. Tola y C. Dragonetti, "Fecha del *Parinirvāṇa* de Buda", en *Revista de Estudios Budistas*, México-Buenos Aires, 1994, No. 7, pp. 73-106.

F. Tola y C. Dragonetti, "*Buddhacarita*, 'La vida de Buda' de Ashvaghosha. Canto I, versos 49-77, La profecía del anciano Asita", en *Revista de Estudios Budistas*, México-Buenos Aires, No. 7, 1994, pp. 142-154.

H. von Glasenapp, *Buddhismus und Gottesidee*.

***Idealismo** (sánscrito: Vijñānavāda) (pāli: Viññāṇavāda)*

Si en la primera estrofa del *Dhammapada* traducimos *dhammā* por "fenómenos", "hechos", "cosas", y *manopubbaṅgamā* por "precedidos por la mente", y *manomayā* por "creados por la mente" (o incluso "hechos de mente"), tendríamos la expresión, o por lo menos el germen, de la concepción idealista del mundo: el *Vijñānavāda*. Ocurre lo mismo en las estrofas 46 y 170 del *Dhammapada* en que se dice que el cuerpo y el mundo no son sino espejismos. Estas estrofas del *Dhammapada* recuerdan la estrofa célebre del *Saṃyutta Nikāya* III, p. 142 (*Pheṇapiṇḍūpamasuttam*) que dice:

"*La corporeidad es semejante a un poco de espuma,*
la sensación a una burbuja,
la percepción a un espejismo,
los saṅkharas (ver nota respectiva)
a un kadali (nombre de una planta),
y la conciencia a una ilusión mágica:
tal es la enseñanza de Buda".

La doctrina idealista en el Budismo está representada sobre todo por la Escuela Yogāchāra del Mahāyāna, que surgió varios siglos después de Buda, cuyos portavoces más ilustres fueron los grandes pensadores Asaṅga y Vasubandhu. El *Vijñānavāda* sostiene la única y exclusiva existencia del pensamiento, que no existe ningún mundo exterior al pensamiento y que todo lo que creemos percibir no es sino una proyección, una representación, una creación del pensamiento. Todo tiene únicamente una existencia mental. El objeto del conocimiento, el sujeto del conocimiento y el acto del conocimiento, inexistentes en sí, no son sino tres aspectos del pensamiento. "*Cada hombre individualmente construye [mental-mente] ... (k'i) un mundo que le es propio; cada individuo manifiesta y organiza un universo, una vida humana de la cual él mismo es el centro. Y si estos universos individuales parecen confundirse en un solo y único universo, es como consecuencia de la similitud que existe entre las retribuciones de los actos de todos los individuos* [el *karman*]*, de la misma manera como la luz de varias lámparas confundiéndose en un cuarto parece ser la misma y única luz*" (D. Shimaji, "Historique du système Vijñaptimātra", en S. Lévi, *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra*, p. 35).

Los *vijñāṇavādins* (o idealistas) se diferencian de los *mādhyamikas* (o nihilistas) (ver nota sobre *Nihilismo*) en cuanto que, contrariamente a éstos, si bien sostienen el carácter ilusorio de la realidad, "*no admiten que la ilusión exista por ella misma y en ella misma, sin ningún soporte: en su opinión ella supone un pensamiento ilusionado*" (L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme*, p. 200).

Con las doctrinas idealistas del Budismo se relacionan en el Hinduismo las doctrinas sostenidas en los siglos VIII y IX d. C. por los pensadores vedantistas Gauḍapāda, autor de un célebre comentario a la

Māṇḍūkya-Upanishad, el *Āgamashāstra*, y Shaṅkara, renovador del Hinduismo. Gauḍapāda sostiene, al igual que los *viññāṇavādins* o idealistas del Budismo, que toda la realidad externa es sólo creación de la mente (Vidhushekhara Bhattacharyya, *The Āgamashāstra of Gaudapāda*, p. CXXVII y ss.). Shaṅkara sostiene "*el punto de vista del idealismo intransigente: el absoluto impersonal y nada real fuera de él*" (A. Barth, *Oeuvres* II, p. 131); la realidad es sólo ilusión, espejismo, fantasmagoría producidos por la ignorancia.

Se considera que ambos autores han sido influidos por las teorías idealistas del Budismo a que hemos hecho referencia antes. Tanto Gauḍapāda como Shaṅkara, en cuanto vedantistas, construyen sus doctrinas apoyándose en las *Upanishads*, en donde creen encontrar las doctrinas idealistas que ellos sostienen. Pero se considera, de un modo general, que estas doctrinas no aparecen en las *Upanishads* más antiguas e importantes en forma consciente y definida, aunque los principios de ellas se encuentran ya en dichas *Upanishads*. Ver H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden*, pp. 77 y ss.; P. Regnaud, *Matériaux pour servir à l'Histoire de la philosophie de l'Inde*, Paris: F. Vieweg, Libraire-Editeur, 1878, II, pp. 130 y ss.; P. Oltramare, *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, I, pp. 88 y ss.

Bibliografía

Idealismo (sánscrito: Vijñānavāda) (pāli: Viññāṇavāda)

A.K. Chatterjee, *The Yogācāra Idealism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.

Surendranath Dasgupta, *Indian Idealism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

C. Dragonetti, "Marginal Note on the Idealistic Conception of *citta-mātra*", en *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Volume 23, No. 2, 2000, pp. 165-175.

L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme*, pp. 186-188, 200-204.

L. de la Vallée Poussin, *Nirvāṇa.*

E. Frauwallner, "Amalavijñānam y ālayavijñānam. Una contribución a la teoría del conocimiento del Budismo", en *Revista de Estudios Budistas*, No. 4, 1992, pp. 111-138.

J. Masuda, *Der individualistische Idealismus der Yogācāra-Schule*, Heidelberg: O. Harrassowitz, 1926.

M. Schott, *Sein als Bewusstsein*, Heidelberg: C. Winters Universitätsbuchhandlung, 1935.

F. Tola y C. Dragonetti, "La estructura de la mente según la escuela idealista budista (Yogāchāra)", en *Revista de Estudios Budistas*, No. 4, 1992, pp. 51-74.

F. Tola y C. Dragonetti, *El Idealismo Budista*, México: Premiá, 1989. Versión inglesa revisada y aumentada: *Being as consciousness*, Delhi, India: Motilal Banarsidass, 2003.

Giuseppe Tucci, "La Escuela Idealista del Budismo", en *Revista de Estudios Budistas*, No. 11, 1996, pp. 46-66.

***Indriyasaṃvara**: el control de los sentidos*

En las estrofas 7 y 8 del *Dhammapada*, a las que remitimos, aparece la expresión: *indriyesu asaṃvuta - indriyesu susaṃvuta*: "descontrolado en sus sentidos - bien controlado en sus sentidos".

El *Dīgha Nikāya* I, p. 70 (*Sāmaññaphalasuttam*, 64), explica con detalles qué se debe entender por "*el control de los sentidos*":

"*¿De qué manera, ¡oh gran rey!, el* bhikkhu *tiene guardadas las puertas de sus sentidos? ¡Oh, gran rey!, cuando el* bhikkhu *ve alguna forma, no es atraído por su apariencia general, no se ocupa de sus detalles. Y puesto que a este sentido de la vista, mientras permanece descontrolado, lo asaltan el deseo y la inquietud, cosas malas y perversas, él se dedica a controlarlo, protege el sentido de la vista, mantiene el control sobre el sentido de la vista ...*"

Y el texto dice lo mismo con respecto a los demás sentidos.

El *Saṃyutta Nikāya* IV, p. 177 (*Kumbhopamasuttam*), compara al *bhikkhu* que ejerce el control de sus sentidos con la tortuga que contrae su cuello y sus miembros bajo el caparazón, a la llegada de un chacal; y concluye diciendo que Māra, el Maligno, disgustado, se aleja de ese *bhikkhu*, no habiendo encontrado ocasión propicia.

En la *Bhagavad-Gītā* II, 58, se utiliza la misma imagen de la tortuga con respecto al control de los sentidos. Esta cualidad del *indriyasaṃvara* (control de los sentidos) está relacionada con la *sati* (autoconciencia, atención), ya que ambas son aspectos de la lucha contra Māra, el Señor de la Sensualidad y de la Muerte. Ver *Sati: autoconciencia.*

Bibliografía
Indriyasaṃvara: el control de los sentidos

G.P. Malalasekera (ed.), *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. V, Fascículo 4, artículo "Indriyasaṃvara" de Upali Karunaratne, pp. 567-568.

***Jarā**: vejez*

La vejez junto con la muerte (*jarāmaraṇā*) constituyen el primer término del *paṭiccasamuppāda*, tal como lo hemos expuesto en la nota sobre este importante concepto budista a la cual remitimos, y su existencia está condicionada por el nacimiento (*jāti*).

La vejez y la muerte simbolizan el dolor, la miseria y lo transitorio de la vida humana, cuya consideración y el deseo de explicarlos y la voluntad de erradicarlos descubren a Buda las Cuatro Nobles Verdades.

La leyenda budista narra cómo el príncipe Siddhārtha, que habría de convertirse en el futuro Buda, sale de su palacio y tiene tres encuentros que provocan en él una dolorosa reacción y lo inducen a dejar el palacio de su padre y a dedicarse a la vida errante y mendicante,

para encontrar así la forma de vencer al dolor. Estos tres encuentros son: un anciano, un enfermo y un muerto (*Lalita Vistara*, Capítulo XIV, ed. Lefmann, p. 185) (cf. *Dīgha Nikāya* II, p. 1, *Mahāpadānasuttantam*) y corresponden a los tres mensajeros de la muerte. Ver estrofa 235 del *Dhammapada* y nota respectiva.

Ver *Paṭiccasamuppāda: Generación Condicionada*, y *Anicca: impermanencia*. Sobre la vida de Buda ver *Bibliografía* de la nota sobre *Gotama*.

Bibliografía
Jarā: vejez

G.P. Malalasekera (ed.), *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. VI, Fascículo 1, artículo "Jarā" de A.G.S. Kariyawasam, pp. 1-2.

Jhāna**: meditación, ver **Samādhi

***Kāma**: placer sensual, objeto del placer, sensualidad*

Este término está doblemente conectado con la esfera de la sensualidad, en cuanto que por un lado significa los objetos placenteros que provocan el deseo y por otro el mismo deseo provocado por esos objetos. La importancia de esta palabra está manifestada por el hecho de que es enumerada en primer término en las listas de aquellas cosas que constituyen obstáculos o impedimentos en el camino hacia la Liberación. Es el primero de las tres *taṇhā* (sed); de los tres *āsava* (impureza); de las tres *esanā* (deseo); de los cuatro *ogha* (corriente), que hay que atravesar; de los cuatro *yoga* (atadura); de los cuatro *upādāna* (apego); de los cinco *nīvaraṇa* (obstáculo) (*Dīgha Nikāya* III, pp. 216, 230 y 234, *Saṅgītisuttantam* XVI, XX, XXII, XXXI, XXXII, XXXV, VI respectivamente). En varios textos, además, el término *kāma* aparece en listas de sinónimos junto con *rāga, chanda, pema, pipāsa, taṇhā*

(*ibidem*, p. 238, XX).

Aferrarse a los placeres sensuales significa caer bajo el dominio de Māra, Señor del Mundo de los sentidos y Señor de la Muerte, y verse encadenado, por consiguiente, a las reencarnaciones sin fin. La Doctrina de Buda rechaza por igual el ascetismo exagerado y la vida dedicada a la sensualidad, recibiendo por tal razón la denominación de "Camino del Medio". Ver *Māra* y *Camino del Medio*.

Bibliografía

Kāma: placer sensual, objeto del placer, sensualidad

G.P. Malalasekera, *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. VI, Fascículo 1, artículo "Kāma" de S.K. Nanayakkara, pp. 102-104.

***Khandha**: elementos constitutivos del hombre*

Como hemos dicho en la nota sobre *attan* (b), para el Budismo el individuo no es sino un agregado de diversos elementos constitutivos o *khandha* (*skandha* en sánscrito). Los *khandhas* son cinco y son enumerados en múltiples textos del Canon, como por ejemplo en el *Saṃyutta Nikāya* III, p. 58 (*Upādānaparivattasuttam*):

1. *rūpa*: corporeidad
2. *vedanā*: sensación
3. *saññā*: percepción
4. *saṅkhāra*: voliciones (É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, p. 30).
5. *viññāṇa*: conocimiento por medio de cada facultad sensorial.

Estos cinco *khandhas*, lo mismo que el individuo que conforman, son insustanciales y, quitando *saññā*, constituyen elementos del *Paṭiccasamuppāda* o Generación Condicionada.

Ver *Attan* (d) y *Paṭiccasamuppāda: Generación Condicionada*.

Bibliografía
Khandha: elementos constitutivos del hombre

É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, pp. 30-31.

G.P. Malalasekera, *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. VI, Fascículo 2, artículo "Khandha" de Upali Karunaratne, pp. 192-201.

***Klesa o kilesa**: impureza*

Los *klesa/kilesa* o impurezas son diez de acuerdo con el *Dhammasaṅgaṇi* 3, 1, 12 (§ 97), p. 270 ed. de la Nālandā-Devanāgarī-Pāli-Series. Ellos son:

1. *lobha*: deseo
2. *dosa* (*dveṣa* en sánscrito): odio
3. *moha*: error
4. *māna*: orgullo
5. *diṭṭhi* (*dṛṣṭi* en sánscrito): especulación
6. *vicikicchā* (*vicikitsā* en sánscrito): duda
7. *thīna* (*styāna* en sánscrito): rigidez espiritual
8. *uddhacca* (*auddhatya* en sánscrito): desasosiego
9. *ahirīka* (*ahrī* en sánscrito): desvergüenza
10. *anottappa* (*anotrapa* en sánscrito): inescrupulosidad

Muchos de estos términos, de acuerdo con las características de las clasificaciones budistas, aparecen en otras agrupaciones de conceptos. Ver notas *Faltas fundamentales*, *Āsava: impureza de la mente*, *Kāma: placer sensual*, y *Manas: mente*.

Bibliografía
Klesa o kilesa: impureza

J. Takasaki, *Introduction to Buddhism*, pp. 141-149.
G.P. Malalasekera, *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. VI, Fascículo 2, artículo "Kilesa" de Upali Karunaratne, pp. 213-222.

Manas: mente

El Budismo hace mucho hincapié en la importancia que tiene la mente, el pensamiento, la facultad intelectual, designada con los términos *manas*, *citta*, *cetas* y también *viññaṇa*, en la vida del hombre, en su conducta y en la formación de su destino. Esta idea se hace presente en numerosos textos: *Dhammapada* 1, 2, 3, 4, 33, 35, 36, 37, 40, 42, 43, 218, etc.; *Aṅguttara Nikāya* I, p. 5 y ss. (*Akammaniyavaggo*, *Adantavaggo*); etc.

La primacía de la mente se manifiesta también en múltiples circunstancias, algunas de las cuales enumeramos: muchas de las cualidades que debe desarrollar en sí el *bhikkhu* son del dominio de la mente (ver *Cualidades*). En la marcha hacia la Liberación desempeña importante papel la concentración de la mente, y la mayoría de las fases de la meditación (última etapa del Noble Óctuple Camino, a la cual las otras tienden) gira en torno a la mente o se llevan a cabo mediante la mente. Ver *Samādhi: meditación, concentración de la mente.*

La importancia concedida a la facultad intelectual es un aspecto del carácter intelectualista del Budismo.

Esta primacía del *manas* no es exclusiva del Budismo sino que se hace presente en el Hinduismo. Bástenos recordar que la función mental tiene un papel preponderante en el Yoga. Según los *Yogasūtras* I, 2, la finalidad del Yoga es alcanzar el *cittavṛttinirodhaḥ*: "el control de la actividad de la mente". Ilustra también este hecho una estrofa de la *Maitrī-Upanishad* VI, 34, reproducida por la *Amritabindu-Upanishad* 2. En ella se dice que "*la mente es para los hombres la causa de su encadenamiento y de su Liberación: adherida a los objetos de los sentidos conduce al encadenamiento; si se aparta de los objetos de los sentidos, se ha liberado*". Igualmente en *Manusmriti* XII, 4, se dice que

la mente, *manas*, es el *pravartaka*, el incitador, el impulsador, el originador, el instigador de las acciones que se llevan a cabo con el cuerpo.

Ver *Idealismo*, y los textos citados más abajo con relación a *citta*: mente, *cetas*: mente y *viññāṇa*: conciencia, tres términos sinónimos de *manas*.

El término *cetas*, la mayoría de las veces, es empleado como sinónimo de *manas* y de *citta*. *Cetas* y *citta* son utilizados indistintamente en numerosos textos, como por ejemplo *Aṅguttara Nikāya* I, p. 8 (*Paṇihitaacchavaggo*). *Cetas* y *manas* aparecen el uno por el otro en la formulación de la tríada cuerpo-voz-mente (ver nota a las estrofas 231-234), por ejemplo en el *Sutta Nipāta* 232 (*Ratanasuttam*) (*kāyena vācā uda cetasā vā*) y en *Majjhima Nikāya* III, p.177 (*Bālapaṇḍitasuttam*) (*kāyena...vācāya... manasā*).

El término *citta* con suma frecuencia es empleado asimismo como sinónimo de *cetas*, como dijimos en el párrafo anterior, y además de *viññāṇa* y de *manas*. Para la sinonimia de *citta* con *viññāṇa*, ver los textos citados en *Viññāṇa: conciencia*. *Citta* reemplaza a *manas* en la formulación de la tríada cuerpo-voz-mente (ver nota a las estrofas 231-234), como por ejemplo en el *Saṃyutta Nikāya* II, p. 231 (*Verambhasuttam*), y IV, p. 112 (*Bhāradvāja-suttam*) (... *kāyena ... vācāya ... cittena*: con el cuerpo... con la voz... con la mente).

Bibliografía

Manas

C. Dragonetti, "Marginal Note on the Idealistic Conception of *citta-mātra*", en *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Volume 23, No. 2, 2000, pp. 165-175.

G.P. Malalasekera, *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. IV, Fascículo 1, artículo "Citta" de W.S. Karunaratna, pp.169-180.

C.A.F. Rhys Davids, *The Birth of Indian Psychology and its Development in Buddhism*, London: Luzac, 1936. Edición revisada y

aumentada de la obra de la misma autora: *Buddhist Psychology* del año 1914.

***Māra**: Māra, Señor de la sensualidad y de la muerte*

Māra no es una simple personificación o símbolo de tendencias o vivencias humanas o de conceptos morales, es un ser realmente existente. Pertenece al sistema cósmico al igual que Brahmā y los otros Dioses. Esto se ve en la frase que aparece con frecuencia (por ejemplo en *Dīgha Nikāya* I, p. 250, *Tevijjasuttam*), en la cual se dice que Buda llega al conocimiento del universo, incluyendo los mundos de *Māra*, de los Dioses y de Brahmā. "*Māra* - como dice H. Oldenberg, *Buda*, p. 308 - *es un ser personal, una individualidad tan real, tan netamente limitada en el tiempo y en el espacio como Buda, como todos los hombres, como todos los Dioses.*"

Māra recibe diversos epítetos, como por ejemplo: *Pāpimā*, el maligno; *Kaṇha*, el negro, el tenebroso, etc.

Hay en *Māra* dos aspectos fundamentales. Es la Muerte y es además el Señor del Mundo de los sentidos y de la sensualidad.

La palabra *Māra*, en efecto, se relaciona con la raíz *MṚ*- "morir" (cf. latín *mors*). *Māra* es así sinónimo del sánscrito *Mṛtyu* ṣ pāli *maccu*, que también significan "muerte" y derivan de la misma raíz que *Māra. Mṛityu.* La Muerte en el Brahmanismo, es una divinidad que aparece en textos como la *Brihadāraṇyaka-Upanishad* 1, 2; *Kaṭha-Upanishad* I, 4; *Rig Veda* X, 18; etc.

El segundo aspecto de *Māra* es, como hemos dicho, el de "Señor del Mundo de los sentidos y de la sensualidad". Un texto interesante en que este aspecto de *Māra* se hace presente es el *Saṃyutta Nikāya* I, p. 114 (*Kassakasuttam*) en que Buda le dice al Maligno que efectivamente el ojo y la forma, el oído y el sonido, etc., le pertenecen,

pero que no tiene entrada allí donde no se da ni ojo ni forma, ni oído ni sonido, etc. Ver también *Saṃyutta Nikāya* IV, p. 177 (*Kumbhopama-suttam*), citado en la nota a las estrofas 7 y 8 del Capítulo I.

Māra es el enemigo del hombre en su progreso hacia la Liberación, ya que, como representante de la sensualidad, produce el deseo, que liga al hombre a la existencia, a las reencarnaciones y a las re-muertes. Constantemente los textos pālis nos representan a *Māra* planeando tentaciones para Buda o sus discípulos, y a éstos desbaratando esos ataques mediante las virtudes que exalta la doctrina del Maestro. Tal cosa ocurre, entre otros, en el *Kassakasuttam* y en el *Kumbhopamasuttam*, anteriormente citados, y en el *Rajjasuttam* (*Saṃyutta Nikāya* I, p. 116). El *Lalita Vistara*, Capítulo XXI, narra, con gran profusión de detalles, ya dentro del espíritu del Mahāyāna, la tentación que *Māra* le hizo a Buda poco antes de que éste alcanzara la Iluminación.

Bibliografía
Māra

J.R. Haldar, *Early Buddhist Mythology*, pp. 153-157.

T.O. Ling, *Buddhism and the Mythology of Evil*, London: G. Allen and Unwin, 1962, especialmente los Capítulos 2 y 3 y el *Appendix*.

H. Oldenberg, "Der Satan des Buddhismus", en *Aus Indien und Iran. Gesammelte Aufsätze*, Berlin, 1899.

E. Windisch, "Māra und Buddha", en *Abhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, phil-hist. Kl., Bd XV, Leipzig, 1895.

Meditación** (jhāna), ver **Samādhi

***Mettā**: benevolencia*

Una de las virtudes o cualidades en que el Budismo mayormente insiste es la *mettā*, benevolencia, sentimiento de simpatía, actitud amistosa,

ausencia de agresividad, de odio, de ira. En el *Sutta Nipāta* 148-150 (*Mettāsuttam*) se exponen algunos aspectos de la benevolencia:

"*No debe uno en ninguna forma*
engañar o despreciar a otro,
ni desear su mal por cólera o antipatía.
Así como una madre defendería
con su vida a su único hijo –
ese mismo sentimiento, sin límites,
debe uno cultivarlo para con todos los seres.
Para con todos los seres
cultive un sentimiento de benevolencia
que no tenga límites,
que a todas partes se extienda,
que no conozca trabas,
carente de odio, carente de enemistad."

La recomendación de este sentimiento de benevolencia aparece en muchos pasajes del *Dhammapada*, como por ejemplo 3, 4, 5, 231, 232, 233, etc.

Como se ve por el pasaje del *Sutta Nipāta* antes citado, la benevolencia para el budista comporta sobre todo normas de carácter negativo más que normas de carácter positivo; no se trata de amar al prójimo, sino de no aborrecerlo, de no hacerle daño. Esto es natural pues cualquier amor, cualquier afecto o cualquier cariño que se le recomendase al *bhikkhu* tendría por efecto crear en él un apego, un vínculo, una cadena, y el Budismo busca sobre todo la Liberación. Ver *Apego*.

La benevolencia recomendada por el Budismo no se limita a los otros hombres sino que alcanza a todos los seres en general, incluyendo los animales, y aún a las plantas y a la naturaleza toda. El *Dīgha Nikāya* I, 250 (*Tevijjasuttam*, 76), dice: "(El bhikkhu) *inunda cada una de las cuatro regiones con pensamientos de benevolencia y vive inundando todo el mundo, por todas partes, hacia arriba, hacia abajo, hacia los costados, con pensamientos de benevolencia, numerosos, inmensos, infinitos, carentes de odio, carentes de enemistad.*"

La benevolencia (*mettā*) debe ser relacionada con otras virtudes típicamente budistas como son la *ahiṃsā* (no-violencia) (ver nota respectiva) y *karuṇā* (piedad y compasión).

El Budismo tuvo éxito en su prédica para inculcar tales virtudes, y no sólo entre sus *bhikkhus*, sino en las poblaciones que acogieron sus doctrinas. Los testimonios de los viajeros concuerdan sobre ese aspecto. El príncipe Alexis Soltykoff en su libro *Voyages dans l'Inde*, Paris, s.d., p. 57, dice refiriéndose a los monjes budistas cuyos templos visitó en 1841: "*Estos sacerdotes hospitalarios, animados de una bondad cordial y modesta ...*"; H. Keyserling en su *Diario de viaje de un filósofo*, Madrid: Espasa Calpe, 1928, t. I, p. 54, dice: " *... El sacerdote budista me sorprende por la altura de su nivel. No me refiero a su nivel espiritual, sino a su nivel humano. Su tipo es superior al del sacerdote cristiano. Hay en él una dulzura, una comprensión amplia, una benevolencia, un cernerse sobre las cosas, que nadie, ni el más parcial y predispuesto, afirmará sean característicos del sacerdote cristiano.*", y P. Oltramare, *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, II, p. 522, dice: "*Casi todos los viajeros declaran que en los conventos* (budistas) *reinan la concordia, la complacencia mutua, la piedad por los animales. Es así en Ceylán y en Birmania, tierras clásicas del Budismo de lengua*

pāli. Los conventos de China y del Japón merecen el mismo homenaje. Al contacto con los monjes las poblaciones se han dejado ganar por este espíritu de dulzura, satisfacción y contento. El Budismo ha creado a su alrededor una atmósfera de honradez y moderación".

Es interesante hacer notar la influencia que el Budismo ejerció sobre el gran Emperador Asoka, que a través de su vasto imperio hizo plantar raíces, árboles frutales y plantas medicinales, y abrir pozos para hombres y para animales en su deseo de prestar ayuda a todos los seres (Segundo Edicto sobre roca, Bloch, *Les Inscriptions d'Asoka*, p. 93-95).

Bibliografía
Mettā

A.W.P. Gurugé, *Aśoka the Righteous: A definitive biography*, Colombo, Sri Lanka: The Central Cultural Fund, The Ministry of Cultural Affairs and Information, 1993.

G.P. Malalasekera, *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. II, Fascículo 2, artículo "Asoka" de S. Du, pp. 178-193.

R.K. Mookerji, *Asoka*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1972.

P. Oltramare, *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde* II, *La Philosophie bouddhique*, pp. 143-154.

L. Schmithausen, *Buddhism and Nature*, Tokyo: The International Association for Buddhist Studies, 1991.

L. Schmithausen, *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*, Tokyo: IIBS, 1991.

V.A. Smith, *Asoka, the Buddhist Emperor of India*, Delhi: S. Chand,1970.

F. Tola y C. Dragonetti, "Las Inscripciones griegas del Emperador Indio Ashoka", en F. Tola y C. Dragonetti, *Filosofía y Literatura de la India*, pp. 193-212.

Moha**: error, ver **Faltas fundamentales

***Muni**: sabio*

El término *muni* aparece en un himno famoso del *Rig Veda* X, 136

(Fernando Tola, *Himnos del Rig Veda*, p. 45), donde designa al asceta de larga cabellera y poderes mágicos, el precursor del yoguin de los tiempos clásicos. Es interesante mencionar que Stuart Piggott (*Prehistoric India*, London: Penguin Books, 1950, p. 202) anota, al referirse a los contactos entre el Hinduismo y la cultura de Mohenjodaro y Harappa, que en sellos encontrados en ambas localidades se ve la figura de un dios, de triple rostro, sentado en la posición de un yoguin, con las piernas cruzadas, talón con talón, prototipo de Shiva, Señor de los yoguins. Posteriormente, en la *Brihadāraṇyaka-Upanishad* IV, 4.22, la figura del *muni* ha sido sublimada y designa ya a la persona que ha llegado al conocimiento del *ātman*, es decir, de lo Absoluto (*etam* [= *ātmanam*] *eva viditvā munir bhavati*). En el Budismo el término designa, con una acepción más general, a la persona que realiza en sí el ideal fijado por el Buda. Ver *Sutta Nipāta*, 207-221 (*Munisuttam*).

Nāmarūpa**: individualidad, ver **Paṭiccasamuppāda

Nibbāna, ver *Nirvāṇa*

***Nihilismo** (*suññatā*), **Shūnyavāda**: teoría de la Vaciedad*

La imagen de "lo vacío" (*suññatā*; adjetivo *suñña*, *suññata*) es utilizada por el Canon Pāli ya sea para expresar la carencia de realidad, consistencia, sustancialidad de todo, por ejemplo *Suttanipāta*, 119: *suññato lokaṃ avekkhassu, Mogharāja* ("Oh Mogharāja, percibe a este mundo como vacío"), ya sea para describir el proceso de vaciamiento que tiene lugar en la meditación (ver *Samādhi*) y el mismo *Nirvāṇa*, como en las estrofas 92 y 93 del *Dhammapada* y en el *Majjhima Nikāya* III, p. 104 (*Cūlasuññatā-suttam*). Ver *Nirvāṇa* a).

El concepto de lo "vacío" fue sumamente elaborado en el Budismo Mahāyāna, llegando a constituir el concepto central del mismo. Esta elaboración fue la obra sobre todo del gran pensador Nāgārjuna y de la Escuela Mādhyamika. Nāgārjuna y los Mādhyamika someten a una crítica severa los diversos conceptos para demostrar que nada de lo que ellos expresan tiene un fundamento sustancial, una existencia en sí y por sí, que todo es condicionado, relativo y carente de autonomía. Para esta escuela "*la inteligencia se mueve en el orden de lo relativo y del error*" y "*el conocimiento es una ilusión y la razón termina condenándose a sí misma como condena la experiencia sensible*" (L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme*, pp. 196-197). Llevando a sus extremos pensamientos ya existentes en el Canon Pāli esta escuela sostiene que "todo es vacío" (*śūnya*), es decir carente de ser propio (*svabhāvaśūnya*), inexistente en sí y por sí. Nāgārjuna y su escuela niegan el *ser* y el *no-ser*, y por consiguiente, su sistema puede en ese sentido ser declarado una forma de "Nihilismo" en lo que atañe al dominio metafísico. Tradicionalmente en la India fue designado con el término "*śūnyavāda*": la doctrina que afirma la Vaciedad, entendiendo este último término en el sentido que hemos indicado.

Bibliografía

Nihilismo (*suññatā*), *Shūnyavāda: teoría de la Vaciedad*

L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme. Opinions sur l'Histoire de la Dogmatique.*

V. Fatone, *El Budismo "nihilista"*, Buenos Aires: Eudeba, 1960. Contiene la traducción de varios capítulos del tratado fundamental de Nāgārjuna.

T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Madhyamika System*, London: Georg Allen and Unwin, 1960.

David Seyfort Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy.*

F. Tola y C. Dragonetti, *Nihilismo Budista. La doctrina de la Vaciedad*, México: Premiá, 1990. Versión inglesa: *On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1995, 2da. Edición 2002. Contiene la traducción de varios tratados de Nāgārjuna.

***Niraya**: mundo de sufrimiento*

Como hemos dicho en la nota sobre *Duggati / suggati*, a la cual remitimos, uno de los cinco destinos (*gatis*) que le pueden tocar al hombre es el *niraya*, lugar de tormentos y torturas, una especie de infierno católico. El *Dhammapada* en las estrofas 306, 307, 309, 311, 315 menciona al *niraya* y los *suttas Bālapaṇḍitasuttam* y *Devadūtasuttam* del *Majjhima Nikāya* III, pp. 163 y 178, describen con profusión de detalles los mundos y torturas infernales que esperan al hombre que se ha apartado del camino de la moral.

La creencia en un infierno y en los castigos después de la muerte aparece ya en los *Vedas* según la opinión generalmente admitida (H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, pp. 537-542; Keith, *The Religion and philosophy of the Veda and Upanishads* II, pp. 409-410). Es mencionada asimismo en diversos pasajes de los *Brāhmaṇas* (como por ejemplo en el *Jaimiṇīya Brāhmaṇa* I, 42-44) y aparece en múltiples lugares de los poemas épicos.

Ver *Duggati-suggati: estado de mísera existencia-estado de feliz existencia.*

***Nirvāṇa** (pāli: nibbāna; sánscrito: nirvāṇa)*

Es la meta final, el objetivo supremo del camino preconizado por el Budismo. Pero existe discusión respecto de qué se entiende por *nirvāṇa*. Señalemos en primer lugar que el término *parinirvāṇa* y sus derivados indican con leves matices lo mismo que el término *nirvāṇa*. A continuación hacemos algunas observaciones sobre el *Nirvāṇa* que

ponen de manifiesto los múltiples aspectos del mismo.

a) Para muchos intérpretes el *Nirvāṇa* es el anonadamiento total y absoluto, la desaparición completa, la nada. Esta interpretación se apoya en la propia etimología de la palabra *nirvāṇa*, que significa "extinción"; igualmente en una serie de pasajes en que el *Nirvāṇa* es comparado al estado de la llama que se extingue, como por ejemplo *Suttanipāta*, 1094 (*Kappamāṇavapucchā*) y 1074-1076 (*Upasīvamāṇavapucchā*); y, finalmente, en algunos epítetos que se le aplican, como por ejemplo *suññata* ("vacío") (*Dhammapada* 92, 93) (ver *Nihilismo*), *nirodha* ("cesación") (*Milindapānha*, p. 68, ed. PTS), *bhavanirodha* ("cesación de la existencia") (*Saṃyutta Nikāya* II, p. 117, *Kosambisuttam*).

A favor de esta interpretación tenemos también el hecho de que en la teoría de la meditación o *samādhi* (ver nota al respecto) el grado más alto es la *saññāvedayitanirodha*, o sea la absoluta cesación de toda conciencia y sensación, que es considerada como el *Nirvāṇa* realizado en esta vida.

b) Para otros, el *Nirvāṇa* es un estado, una entidad, algo positivo. Abonan en favor de esta interpretación ciertos epítetos que se aplican al *Nirvāṇa*, como por ejemplo, *paramaṃ sukham* (supremo bien) (*Dhammapada*, 204); *amataṃ padam* (sede inmortal) (*Dhammapada*, 114); *yogakkhemam anuttaram* (insuperado estado de perfecta paz) (*Dhammapada*, 23); *acalaṃ sukham* (felicidad inconmovible) (*Udāna*, VIII, 10); *ajarāmaraṃ padam asokam*, etc. (sede carente de vejez, de muerte, de dolor, etc.) (*Therīgāthā*, p. 173 = estrofa 514, ed. Nālandā).

c) No disminuye la impresión de que el *Nirvāṇa* es algo positivo el hecho de que muchas veces los epítetos utilizados para describirlo sean negativos. Parece que las negaciones acumuladas, antes de

disminuir el carácter positivo del *Nirvāṇa*, lo acrecientan, al derribar toda barrera o limitación que lo cohiba. Tal cosa sucede en el célebre pasaje del *Udāna*, VIII, 1, que con respecto al *Nirvāṇa* dice: "*Existe, ¡oh monjes!, aquel dominio en que no existen ni la tierra ni las aguas ni el fuego ni el aire, ni la esfera del espacio infinito, ni la esfera de la conciencia infinita, ni la esfera de la nada, ni la esfera de la conciencia y de la no conciencia, ni este mundo ni el otro, ni el sol ni la luna. Yo os digo, ¡oh monjes!, que ahí no hay entrada ni salida ni permanencia; que de ahí no se decae y que de ahí no se nace. Carece de fundamento, de acción, de sustento. Es la terminación del sufrimiento*".

Dentro de los epítetos negativos merecen especial atención los siguientes: *akata* (no creado), *animitta* (incondicionado o sin características), *asaṅkhata* (no constituido por un conglomerado de elementos). El *CPD* dice con respecto a este último término: "*not prepared (by conferring special energy); and accordingly, uncaused, as well as unproductive...*"; el *PTS Dictionary*: "*not put together, not proceding from a cause*"; F. Edgerton (*Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*) dice, equiparando el sánscrito *asaṃskṛta* al pāli *asaṃkhata*: "perhaps as *uncreated by a combination of factors*". Se puede, pues, traducir por "incondicionado", "no causado", "que no proviene de un conjunto de factores". Nosotros preferimos la última traducción por cuanto conserva algo del sentido etimológico de la palabra. Los epítetos negativos que hemos señalado ponen de manifiesto aspectos importantes del *Nirvāṇa*. Ver notas sobre *Saṅkhāra: cosa condicionada, compuesta*, y sobre *Animitta: incondicionado*.

d) Los epítetos que hemos mencionado en los párrafos que preceden evidencian el carácter heterogéneo del *Nirvāṇa*: es algo único, distinto del mundo material y de los mundos ideales que se realizan en

los diversos grados de la meditación. Ver H. von Glasenapp, *Buddhismus und Gottesidee*, p. 103.

e) El *Nirvāṇa* es algo incomprensible, indescriptible, inefable, que escapa a toda determinación. Ni los sentidos, ni la razón, ni el lenguaje humanos pueden percibirlo, captarlo, definirlo. El *Suttanipāta*, 1076 (*Upasīvamāṇavapucchā*) dice que no hay medio de conocimiento (*na pamānaṃ atthi*) que alcance al *muni* que entró en el *Nirvāṇa* (*atthaṃ gatassa*), pues cuando todos los condicionantes de la existencia han desaparecido (*sabbesu dhammesu samūhatesu*), o sea cuando se ha producido el *Nirvāṇa*, desaparecen también todos "los caminos del lenguaje" (*samūhatā vādapathā pi sabbe*). Asimismo, muchos textos, entre otros el *Dhammapada* 92, 93, designan el *Nirvāṇa* con el epíteto de *animitta*, carente de signos (o incondicionado).

f) El *Aṅguttara Nikāya* IV, p. 414 (*Nibbānasukhasuttam*, al final), define el *Nirvāṇa* como *sukha*, o sea como placentero, bueno, agradable (*sukham idaṃ ... nibbānam*); pero *sukha* precisamente porque en él la conciencia se vacía de todo contenido (*saññā-vedayita-nirodha*: la cesación de toda percepción y de toda sensación). El llamar *sukha* al *Nirvāṇa* abona a favor de la opinión de que el *Nirvāṇa* es algo positivo. Pero decir que el *Nirvāṇa* se da con el *saññāvedayitanirodha* abona en favor de la tesis de que el *Nirvāṇa* es algo negativo. En este caso se hace presente, al parecer, el fenómeno propio de toda descripción de lo Absoluto, la necesaria coexistencia de los dos aspectos antes indicados, el nihilista y el absolutista. Es nada - nada de lo nuestro; es lo absoluto - lo *non plus ultra*.

El Catolicismo no considera la unión con Dios como anonadamiento y sin embargo San Juan de la Cruz, al referirse a la experiencia mística, dice "... *cesó todo*" (Noche oscura).

g) El término *nirvāṇa* designa también, a veces, no ya ese estado - positivo o negativo - a que nos hemos referido, sino un estado de ánimo caracterizado por la serenidad, el equilibrio y la paz, provenientes de la extinción de todas las pasiones, inquietudes, deseos, que perturban la mente. Es la ataraxia de los estoicos. Se trata entonces del *Nirvāṇa en vida*. Tenemos así el *Saṃyutta Nikāya* IV, p. 359 (*Kāyagatāsatisuttam*), que dice: "*La destrucción del deseo, del odio y del error se llama Nirvāṇa*". Igualmente el *Suttanipāta*, 1109 (*Udayamāṇavapucchā*), dice: "*En la destrucción del deseo se da el Nirvāṇa*".

h) Con frecuencia el *Nirvāṇa* es presentado como una *Liberación*. Así por ejemplo en el *Saṃyutta Nikāya* I, p. 210 (*Punabbasusuttam*), y en el *Itivuttaka*, p. 104, se dice que es la Liberación de todos los lazos (*sabbaganthappamocanam*); en el mismo *Saṃyutta Nikāya* II, p. 278 (*Navasuttam*) se lo designa como la Liberación de todo dolor (*sabbadukkhappamocanam*); en el *Dhammapada*, 92 y 93, el *Nirvāṇa* es designado con las palabras *suññato animitto vimokho*: la Liberación incondicionada y vacía. Y fundamentalmente el *Nirvāṇa* es el fin de las reencarnaciones (*saṃsāra*) infinitas a que el hombre está encadenado y que comportan sufrimiento y dolor.

i) Por otro lado, de acuerdo con algunos textos, como el célebre *Cūlamāluṅkyasuttam* del *Majjhima Nikāya* I, p. 426, y el *Poṭṭhapādasuttam* del *Dīgha Nikāya* I, p. 187, Buda podría haber adoptado una actitud agnóstica frente a la naturaleza del *Nirvāṇa* (actitud por lo demás no limitada a dicho problema). Sobre el agnosticismo de Buda ver el artículo de Louis de la Vallée Poussin en Hastings, *Encyclopaedia*, Vol. 1, pp. 220-225.

La naturaleza del *Nirvāṇa* sería una de aquellas cuestiones no

explicadas (*avyākata*), puestas de lado (*ṭhapita*), rechazadas (*paṭikkhitta*) por Buda, ya que su planteamiento y discusión en nada contribuyen al progreso en el camino señalado por el Maestro. Como dice L. de la Vallée Poussin (*Bouddhisme*, p. 95): "*Se llegaría al Nirvāṇa sin saber lo que es, sin que ello sea necesario*". La actitud agnóstica de Buda no es sino un aspecto de su actitud contraria a la especulación. Ver *Especulación.*

j) Pasando al ámbito del Hinduismo, hay que observar que, según H. Oldenberg (*Die Lehre der Upanishaden*, p. 233), el término *Nirvāṇa* habría sido de uso común en las sectas de ascetas (hinduistas) desde el año 500 a. C. y que es muy probable que ese término derive del Yoga y que de ahí lo haya tomado el Budismo.

La *Bhagavad Gītā* en varios lugares (II, 72; V, 24, 25, 26) emplea el término *brāhma-nirvāṇa*, *Nirvāṇa* en *Brahman*, sobre el cual L. de la Vallée Poussin (*Le dogme et la philosophie du Bouddhisme*, p. 180) anota que se trata de "*una invención tardía*", que "*opone el verdadero Nirvāṇa, el de los brāhmaṇas, al Nirvāṇa budista*". H. Oldenberg (*Die Lehre der Upanishaden*, p. 234) cita una estrofa de la *Kshurikā-Upanishad* (es la estrofa 23 de la edición The Adyar Library, 1920, en *The Yoga Upanishads*, p. 44), que habla del yoguin que se extingue (*layaṃ vrajet*), comparándolo - (lo que no deja de sorprender) con la lámpara de luz (*dīpa*), que se extingue (*layaṃ vrajet*) en el momento en que se apaga (*nirvāṇakale*).

Más importantes que esta coincidencia terminológica son las coincidencias de contenido entre la doctrina de lo Absoluto en el Brahmanismo y la doctrina del *Nirvāṇa* en el Budismo.

Podemos encontrar una correspondencia con el aspecto negativo del *Nirvāṇa* en aquellos textos upanishádicos que representan la unión

del espíritu individual (*Ātman*) con el espíritu universal (*Brahman*) como la pérdida de toda conciencia, como el anonadamiento final. Por ejemplo, *Māṇḍūkya-Upanishad* 7 que describe el estado supremo del *Ātman* como un estado en que "todo conocimiento (*prajñā*) cesa"; *Chāndogya-Upanishad* VIII, 11, 1, que equipara el *ātman* con el sueño profundo, en una calma total; *Muṇḍaka-Upanishad* III, 2, 8: "*Como los ríos fluyendo desaparecen en el océano, perdiendo nombre y forma* (= individualidad), *así el sabio, liberándose del nombre y de la forma, penetra en el ser supremo* (purusha), *que está más allá de lo* non plus ultra *divino*". El aspecto positivo de lo Absoluto upanishádico se hace presente en una serie de textos que lo describen en términos de gran exaltación, por ejemplo, *Tejabindu-Upanishad* 5-11: "*Es la sede suprema y misteriosa... su forma es el cielo... la alegría, allende la alegría... eterno, firme, imperecedero*", *Muṇḍaka-Upanishad* II, 1, 2 y ss., y II, 2, 1-7.

Muchas veces estas descripciones se llevan a cabo mediante la acumulación de negaciones, como por ejemplo en la *Brihadāraṇyaka-Upanishad* III, 8.8, y IV, 5.15: "El *Ātman* no, no" (*neti, neti ātmā*). Las *Upanishads* consideran también, lo mismo que los budistas con respecto al *Nirvāṇa*, que lo Absoluto no puede ser captado ni descrito por los sentidos, ni por la voz ni por la mente. Tenemos así *Kena-Upanishad* I, 3 y ss.: "*No llega ahí el ojo, no llega la voz, no llega la mente*", y *Taittirīya-Upanishad* II, 4. 1.

Incluso encontramos un eco de agnosticismo no sólo en los textos recién citados sino también en la misma *Kena-Upanishad* I, 3: "*No sabemos, ignoramos, cómo uno podría darlo a conocer*".

Bibliografía

Nirvāṇa

A. Bareau, *L'Absolu en Philosophie Bouddhique*, Paris: Centre de

Documentation Universitaire, 1951.

J. W. de Jong, "Lo Absoluto en el pensamiento budista", en *Revista de Estudios Budistas*, No. 8, 1994, pp. 9-20.

L. de la Vallée Poussin, *Nirvâṇa.*

L. de la Vallée Poussin, "Nirvāṇa", en J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. 9, pp. 376-379.

P. Deussen, *The System of the Vedanta*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1972.

C. Dragonetti, "El Nirvāṇa", en F. Tola y C. Dragonetti, *Yoga y Mística de la India*, pp. 122-128.

O. Lacombe, *L'Absolu selon le Vedanta. Les notions de Brahman et d'Atman dans les systèmes de Çamkara et Ramanoudja*, Paris: Paul Geuthner, 1937.

R. Otto, *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid: Revista de Occidente, 1925.

Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana*, Leningrad, 1927; The Hague: Mouton and Co., 1964.

H. von Glasenapp, *Buddhismus und Gottesidee.*

G.R. Welbon, *The Buddhist Nirvāṇa and Its Western Interpreters*, Chicago: The University of Chicago Press, 1968.

***Nivāraṇa**: obstáculo*

El término *nivāraṇa*, como el término *papañca*, que aparece en la estrofa 195 del *Dhammapada*, designa todo aquello que constituye un obstáculo para el progreso espiritual. El Canon Pāli designa muchas veces con este término a este tipo de obstáculos. El término *nivāraṇa* encierra, lo mismo que el término *saṃyojana*: "atadura" (ver nota respectiva), una imagen para designar al mal, esta vez considerado como un obstáculo que se interpone en el Noble Óctuple Camino e impide el avance hacia la meta deseada: la Liberación. Los *nivāraṇa* u obstáculos, según la enumeración usual que el *Dīgha Nikāya* I, p. 71 (*Sāmaññaphalasuttam*), reproduce, son los siguientes:

abhijjhā: deseo, codicia

vyāpada: agresividad, maldad

thīna-middha: pereza, desidia, dejadez

uddhacca-kukkucca: inquietud, desasosiego, excitación

vicikicchā: duda, escepticismo.

Bibliografía
Nivāraṇa: obstáculo

J. Takasaki, *An Introduction to Buddhism*, pp. 148-149.

***Noble Óctuple Camino**: ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*

En la nota sobre las *Cuatro Nobles Verdades* indicamos que la última de ellas era el camino que conduce a la supresión del dolor (*dukkhanirodhagāminī paṭipadā*). Ahora bien, dicho camino es el *Noble Óctuple Camino*, mencionado múltiples veces en el Canon Pāli. Así por ejemplo en el *Dīgha Nikāya* I, p. 165 (*Kassapa-sīhanādasuttam*, 13) que enumera sus ocho ramas o componentes:

1. *sammā diṭṭhi*: correcto punto de vista
2. *sammā saṅkappa*: correcta decisión o recto pensamiento
3. *sammā vācā*: correcta palabra
4. *sammā kammanto*: correcta acción
5. *sammā ājīvo*: correcta forma de vida
6. *sammā vāyāmo*: correcto esfuerzo
7. *sammā sati*: correcto estado de autoconciencia
8. *sammā samādhi*: correcta concentración o meditación

El primer elemento está constituido por la adhesión a la doctrina budista. El contenido de los elementos segundo al séptimo está

constituido por las prescripciones de carácter moral contenidas en la enseñanza de Buda,en especial las consignadas en la nota sobre *Sīla: la disciplina moral.* La correcta meditación es la meditación que realiza el individuo que ha seguido el indicado camino. Esta meditación tiene sus normas propias. Con respecto a éstas ver la nota sobre *Samādhi: meditación, concentración de la mente.*

Si bien la correcta meditación es la etapa final del Noble Óctuple Camino, ella no constituye la meta final y definitiva a que tiende el discípulo de Buda que sigue dicho camino. La fe, la disciplina moral y la meditación no son sino etapas y medios para llegar a la verdadera meta que es el conocimiento o sabiduría (*paññā*) y la Liberación (*vimutti*), mediante los cuales se realiza el bien supremo del *Nirvāṇa.* Ver notas respectivas.

La imagen del camino utilizada por Buda para definir su doctrina es doblemente acertada: como camino que es, tiene, por un lado, una meta a la que tiende y, por otro, está conformada por etapas sucesivas que hay que ir superando progresivamente, sin que se pueda dejar de lado ninguna de ellas. El *Majjhima Nikāya* III, p. 1 (*Gaṇaka-moggallānasuttam*) nos dice que la Doctrina de Buda comporta un entrenamiento gradual o sistemático (*anupubbasikkhā*), una labor gradual o sistemática (*anupubbakiriyā*) y un progreso asimismo gradual o sistemático (*anupubbapaṭipadā*).

Ver *Cualidades morales (Ética)* y *Sīla: la disciplina moral.*

Bibliografía
Noble Óctuple Camino

G.P. Malalasekera, *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. II, Fascículo 3, "Aṭṭhaṅgika-magga" de H.G.A. van Zeyst, pp. 354-363.

Optimismo

El Budismo, lo mismo que el Hinduismo en general, puede ser calificado de pesimista en el sentido de que considera que en el mundo y en la vida humana el dolor supera a la felicidad, balance negativo éste, acrecentado por el motivo de que el mal se multiplica al infinito, para el hombre, en sus sucesivas reencarnaciones (ver *Dukkha: dolor*). Pero, al mismo tiempo, el Budismo merece el calificativo de optimista en cuanto considera que existe un medio, el camino enseñado por Buda, para escapar de ese dolor.

La presencia simultánea de pesimismo y optimismo no es el único caso de la existencia, en el Budismo, de aspectos aparentemente antagónicos. Queremos recordar otro ejemplo de lo mismo. El Budismo predica el desapego de todo, pero al mismo tiempo los textos pālis, en múltiples lugares, revelan una observación de la naturaleza y de los seres vivos compenetrada de cariño y simpatía. No sólo en la literatura sino también en el arte, como ocurre por ejemplo en las pinturas de Ajanta y en las esculturas de numerosos *stūpas*.

La posibilidad de alcanzar la Liberación, la esperanza de alcanzarla y la certidumbre de haberla alcanzado explican los sentimientos de alegría y exaltación con que, a cada paso, nos encontramos en los textos pālis. Una vez es Kassapa que, admitido en la comunidad, al cabo de poco tiempo, realiza "*aquel ideal de vida religiosa por el cual los hijos de familia parten de sus hogares hacia la vida errante y mendicante*", y entonces exclama gozoso: "*He destruido el renacer, he realizado la vida religiosa, he hecho lo que debía hacer, nada me queda ya después de esta existencia*". Ver el texto íntegro en la nota *Arhant*. Otra vez es Buda que, alcanzada la Liberación, lanza a

Māra su grito de triunfo en que afirma que ha obtenido la destrucción de la cadena de las reencarnaciones (*Dhammapada*, 154):

> "*¡Tú que construyes la casa!,*
> *te he descubierto,*
> *no me harás una nueva casa,*
> *todas tus vigas han sido rotas*
> *y el techo destruido,*
> *mi mente se ha despojado*
> *de todo aquello que produce la existencia*
> *y ha alcanzado la destrucción de los deseos*"

Esta alegría y este optimismo que se desprende de los textos pālis contrastan con el sentimiento realmente trágico y desesperanzado que caracteriza a las reflexiones estoicas de Marco Aurelio: para él no hay salida.

Una de las cosas que más contribuye a hacer del Budismo una religión es, tal vez, el hecho de que ofrezca una *salida* frente al dolor universal, no quedándose en la simple comprobación de su existencia.

Bibliografía
Optimismo

F. Tola, "Positiveness in the Lotus Sūtra", en *Hokke Bunka Kenkyū or Journal of Institute for the Comprehensive Study of Lotus Sutra (Hokekyô Bunka Kenkyûjo)*, published by C.S.L.S., Rissho University, Nº 26, Tokyo, March 2000, pp. 35-62.

Pabbajita*: que parte hacia la vida mendicante y errante, ver* ***Samaṇa***

Pandit*: sabio, ver* ***Bāla / paṇḍita***

***Paññā**: conocimiento*

a) El producto de la correcta meditación (ver *Samādhi: meditación, concentración de la mente*) es la *paññā*, que hemos traducido por "conocimiento" o por "sabiduría". Este término es generalmente traducido en francés: *sagesse* (É. Lamotte); *connaissance exacte* (P. Oltramare); en alemán: *Erkenntnis* (H. Beckh); en inglés: *knowledge* (*PTS Dict.*).

b) Se trata de un conocimiento *sui generis*, o mejor dicho de una captación *sui generis*, de las verdades básicas del Budismo. Para el *Saṃyutta Nikāya* V, p. 422 (*Dhammacakkappavattanasuttam*), la *paññā* es el conocimiento de las Cuatro Nobles Verdades (ver nota respectiva). Para el *Saṃyutta Nikāya* II, p. 5 (*Vipassīsuttam*) la *paññā* está constituida por el conocimiento del *paṭiccasamuppāda* que explica el surgimiento y la cesación del dolor (ver *Paṭiccasamuppāda: Generación Condicionada*). Para el *Sūtra del Loto* la *prajñā* (en sánscrito, equivalente a la *paññā* en pāli) es la captación de las grandes leyes de la existencia. Ver en la nota *Bodhi* la exposición más detallada de lo que constituye el objeto o contenido de la *paññā*.

c) La *paññā* no es un conocimiento que se adquiere fácilmente mediante una actividad meramente especulativa, discursiva, únicamente mediante raciocinios lógicos o mediante ejercicios de memorización o mediante acumulación de conocimientos. La *paññā* es el producto de todo un largo proceso que comporta el estudio de las enseñanzas de Buda, la prolongada meditación de las mismas, y la firme voluntad de hacer realidad en uno esas enseñanzas convirtiendo el ideal budista de hombre en la naturaleza propia de uno. No puede producirse el conocimiento, que el término *paññā* significa, mientras no se den pues en el hombre una transformación y una depuración de su conciencia, en

que tienen especial participación la realización de la disciplina moral y la correcta meditación. No hay *paññā* sin una larga preparación que incide en el individuo considerado en su totalidad (ver al respecto la excelente introducción de C.G. Yung, "Le Zen et l'Occident", a la obra de Daisetz T. Suzuki: *L'essence du Bouddhisme*, Paris: Le Cercle du Livre, 1955).

Ilustra lo anterior la siguiente historia conservada en el Canon Chino a la que hace referencia É. Lamotte (*Histoire du Bouddhisme Indien*, p. 49): "*Un día Shākyamuni y Ānanda encontraron a la entrada de Shrāvastī a una vieja mujer infeliz. Conmovido por la piedad Ānanda propuso al maestro acercarse a ella y salvarla: 'Que Buda se acerque a ella -le dijo-; cuando ella vea al Buda con sus marcas y submarcas y sus rayos luminosos, ella experimentará un pensamiento de alegría y será salvada'. Buda contestó: 'Esta mujer no llena las condiciones necesarias para ser salvada'. Con todo, respondiendo a la invitación de Ānanda, trató de manifestarse a ella. Se le acercó por delante, por detrás, por el costado, por arriba y por abajo. Cada vez la vieja le daba la espalda, levantaba la cabeza cuando hubiera debido bajarla, bajaba la cabeza cuando hubiera debido levantarla y, finalmente, cubrió su rostro con sus manos. No se dio cuenta de la presencia de Buda. Y el Maestro concluyó: '¿Qué puedo hacer yo?, todo es inútil: hay personas así, que no llenan las condiciones necesarias para ser salvadas y no logran ver a Buda*".

El *Saṃyutta Nikāya* II, p. 118 (*Kosambisuttam*), dice expresamente que una persona puede saber que el *Nirvāṇa* es la cesación de la existencia (*bhavanirodha*), y sin embargo no es un *arhant*, uno que ha llegado realmente al conocimiento y a la Liberación, como una persona puede ver el agua en el fondo de un pozo, pero, al mismo

tiempo, ser incapaz de alcanzarla, de llegar a la misma, por carecer de cuerda y cubo. Realizada la adecuada preparación y efectuado el adecuado proceso de transformación, surge bruscamente la *paññā*, como acto de conocimiento intuitivo y de súbita visión intelectual. Ese momento extraordinario en que la *paññā* surge es la *Iluminación* (*bodhi*). En la Iluminación el individuo entra en posesión de ese conocimiento supremo, posesión que ya no puede perder. Es un "Iluminado", es un "Buda".

No es necesario indicar la gran conexión que existe entre los conceptos significados por los términos *paññā* (conocimiento), *bodhi* (Iluminación) y *avijjā* (ignorancia), ya que la *paññā* y la *bodhi* se refieren a dos momentos o dos aspectos del mismo proceso cognoscitivo, y la *avijjā* constituye justamente la negación de la *paññā* y, por consiguiente, de la *bodhi*.

d) La *paññā* (conocimiento) adquirido en la *bodhi* es el medio imprescindible y la condición necesaria para la consecución de la Liberación que constituye realmente el fin último del esfuerzo budista (ver *Vimutti: Liberación*, y *Nirvāṇa*). El lugar que ocupa el conocimiento en el proceso hacia la Liberación es una prueba más de la importancia que en el Budismo tiene el elemento intelectual: no basta la moralidad (*sīla*), es necesario que a ella se agregue el conocimiento.

e) El tipo de conocimiento que el término *paññā* representa es el mismo que persiguen las *Upanishads* en su búsqueda de lo Absoluto. Las *Upanishads* exigen también, para llegar a él, la previa preparación moral y la intensa meditación, y consideran igualmente que el conocimiento tiene lugar en un acto de intuición. Otra concordancia entre el Budismo y las *Upanishads* es la fe indiscutible que ambos tienen en el poder benéfico del conocimiento (F. Edgerton, *The*

Upanisads: What do they seek and why?, en *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 49, Number 2, p. 97).

Bibliografía
Paññā: conocimiento

Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, traducción inglesa por Pe Maung Tin, London: Pali Text Society, 1971, Part III.

P. Oltramare, *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde* II, *La Philosophie bouddhique*, pp. 358-360.

J. Takasaki, *An Introduction to Buddhism*, pp. 184-188.

F. Tola, "Positiveness in the Lotus Sūtra", en *Hokke- Bunka Kenkyu*, No. 26, 2000.

***Paṭiccasamuppāda**: Generación Condicionada*

a) El *Paṭiccasamuppāda* o Generación Condicionada, o Producción en Dependencia o Surgimiento Condicionado, constituye una de las doctrinas fundamentales del Budismo y está expuesta en numerosísimos textos. Bástenos mencionar entre éstos: *Dīgha Nikāya* II, p. 55 (*Mahānidānasuttantam*); *Saṃyutta Nikāya* II, p. 3 (*Vibhaṅgasuttam*) y p. 5 (*Vipassīsuttam*); I, 1; *Lalita Vistara*, Capítulo XXII.

Fundamentalmente el *paṭiccasamuppāda* explica el nacimiento y la cesación del dolor. La ley, el *dharma* que constituye el *Paṭiccasamuppāda*, no fue inventado sino descubierto por Buda cuando en el día de su Iluminación medita sobre el dolor humano y se esfuerza por encontrarle una salida (*nissaraṇam*).

La teoría del *paṭiccasamuppāda* está inspirada en dos actitudes intelectuales características del Budismo. Por un lado, la visión causalista de la realidad, el considerar que todos los fenómenos (con excepción del *Nirvāṇa*) tienen una causa que los determina y explica y que, por consiguiente, para poner fin a algún proceso, es necesario buscar su causa y destruirla. Como dice Sylvain Lévi, *Matériaux pour*

l'étude du système Vijñaptimātra, p. 13: "*El juego de la causalidad es algo inherente al Budismo*". Th. Stcherbatsky afirma al respecto: "*Así es que la idea fundamental del Budismo - la concepción de una pluralidad de elementos separados - incluye la idea de la más estricta causalidad que controla su operación en el proceso del mundo. La 'teoría de elementos' (el* dharmasaṅketa*, dice Vasubandhu), significa que 'si algo aparece, ha de suceder tal o cual resultado'* (asmin sati idam bhavati)" (*The central conception of Buddhism and the meaning of the word "dharma"*, Calcutta: Susil Gupta, 1961, p. 24).

Por otro lado, la concepción de la universal interdependencia de todas las cosas: todo fenómeno tiene una causa y es a su vez causa de otro fenómeno. Tokumyo Matsumoto, *Die Prajñapāramitā Literatur*, p. 28 (Stuttgart: Verlag von W. Kohlhammer, 1932), expresa: "*La conocida fórmula del* Pratītyasamutpāda *(= pāli* Paṭiccassamuppāda*) no es sino una tentativa de explicar la idea contenida en ella de que todas las cosas surgen solamente en dependencia de otras.*"

b) El *paṭiccasamuppāda* tiene la siguiente formulación de acuerdo con la mayoría de los textos que la contienen (algunos textos varían ligeramente su formulación, como lo hemos indicado en la *Introducción, Autenticidad del Canon Pāli*, y en el *Saṃyutta Nikāya* II, p. 4 (Vibhaṅgasuttam) se tiene una definición de los diversos términos del *paṭiccasamuppāda*):

1. *La vejez y la muerte (jarāmaraṇa)* con todos los dolores, tristezas, sufrimientos, miserias de la vida, *están condicionadas por el nacimiento* (*jāti*). Ver notas *Jarāvaggo: la vejez*, y *Dukkha: dolor.*

2. *El nacimiento* (jāti) *está condicionado por la existencia* (bhava), por el hecho de pertenecer uno al mundo del devenir, por estar

uno arrastrado en la incesante corriente de las existencias sucesivas, de las reencarnaciones y de las re-muertes.

3. *La existencia* (bhava) *está condicionada por el apego* (upādāna), por el aferrarse a la existencia, a la sensualidad, a la ilusión de un alma (inexistente según el Budismo).

4. *El apego* (upādāna) *está condicionado por el deseo* (taṇhā lit. 'sed'), por los apetitos, la concupiscencia. Ver nota *Taṇhā: La sed, el deseo.*

5. *El deseo* (taṇhā) *está condicionado por la sensación o percepción* (vedanā): la percepción de algo agradable, placentero, apetitoso, hace surgir en la mente no disciplinada el deseo de poseerlo.

6. *La sensación* (vedanā) *está condicionada por el contacto* (phassa) de los sentidos con sus objetos.

7. *El contacto* (phassa) *está condicionado por los seis dominios* (āyatana), es decir, por los seis sentidos a los cuales les corresponden las seis categorías de objetos de los sentidos. Recordemos que para la psicología hindú la mente es un sexto sentido, constituyendo su objeto las representaciones, ideas, etc. Ver nota a la estrofa 339.

8. *Los seis dominios* (āyatana) *están condicionados por la individualidad* (nāmarūpa), por el hecho de constituir uno una entidad psicofísica. *Nāmarūpa* significa literalmente: nombre y forma. El valor de *nāmarūpa* como principio individualizador se hace claramente presente en el siguiente pasaje de la *Brihadāraṇya-ka-Upanishad* I, 4, 7: "*Entonces todo estaba todavía indeterminado. Por medio del nombre y de la forma, todo se diferenció*". (Cf. *Chāndogya-Upanishad* VI, 3, 2).

9. *La individualidad* (nāmarūpa) *está condicionada por la conciencia* (viññāṇa), por todo el conjunto de actos cognoscitivos por medio de los sentidos. Ver nota a la estrofa 41.

10. *La conciencia* (viññāṇa) *está condicionada por los saṇkhāra*, término de múltiples sentidos y difícil por lo mismo de ser traducido (ver en *Saṅkhāra: cosa condicionada, compuesta*, otro significado igualmente importante de este término, distinto del consignado aquí). Con este término el *paṭiccasamuppāda* nos lleva a la vida anterior del individuo, interviniendo en este momento el concepto de *karman*, o sea la idea de que lo que uno hace en una vida surte sus efectos en la siguiente, que todo acto "madura" en una existencia posterior. Por *saṇkhāra* debemos entender en el presente caso las potencialidades acumuladas en una vida y que se actualizan en la vida siguiente; las energías creadas y no gastadas en una existencia anterior y que actúan en otra existencia; es la herencia que el individuo se dejó a sí mismo en una vida anterior; es la predestinación que no se debe ni a los antepasados ni a la fatalidad ni a la voluntad de un Dios, sino a uno mismo.

11. *Los* saṇkhāra *están condicionados por la ignorancia* (avijjā) de las enseñanzas de Buda.

12. *La ignorancia* (avijjā) *produce, en términos generales, el sometimiento al mundo de la sensualidad y la realización de acciones que tienen que surtir su efecto en otra vida.* Por el contrario, el conocimiento y la realización de las doctrinas de Buda, al eliminar la ignorancia, y por consiguiente ese tipo de acciones, impiden la formación de residuos kármicos y ponen fin al ciclo de reencarnaciones y cortan el funcionamiento del *paṭiccasamuppāda.* Ver *Avijjā: ignorancia.*

La fórmula del *paṭiccasamuppāda* puede ser también expuesta en sentido contrario, y entonces cada término es dado como condición del que le antecede en la formulación que acabamos de dar: la

ignorancia es la condición de los *saṇkhāra*; los *saṇkhāra* son la condición de la conciencia, etc.

c) La teoría del *paṭiccasamuppāda* fue discutida e interpretada en las escuelas budistas desde muy pronto. La teoría del *paṭicca-samuppāda* ha sido asimismo objeto de cuidadosas investigaciones por parte de los estudiosos europeos del Budismo.

d) El *paṭiccasamuppāda* forma parte de las Cuatro Nobles Verdades en cuanto que nos explica mediante su cadena de causalidades o condicionamientos qué cosa crea y condiciona al dolor (resumido en los términos vejez y muerte) y de qué manera puede ser suprimido mediante la eliminación de la ignorancia, primer término de la fórmula.

e) Los elementos que forman el *paṭiccasamuppāda* son, como todo, impermanentes (*anicca*) y producto de conglomerados de factores (*saṅkhata*) (*Saṃyutta Nikāya* II, p. 26, *Paccayasuttam*).

f) Si en la primera etapa del Budismo el término *paṭicca-samuppāda*, en sánscrito: *pratītyasamutpāda*, designó la cadena de causas que produce el dolor y el sufrimiento, pronto ese término pasó a designar la causalidad, en especial la noción básica del Budismo de que todo tiene una causa, de que todo es condicionado y contingente. Es con este sentido que el término es usado mayormente en el Budismo Mahāyāna.

Bibliografía

Paṭiccasamuppāda: Generación Condicionada

L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme. Études et matériaux. Théorie des douze causes.*

A. Foucher, *La vie du Bouddha, d'aprés les textes et les monuments de l'Inde*, pp. 163-170.

D.J. Kalupahana, *Causality: The Central Philosophy of Buddhism.*

É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, pp. 38-43.

G.P. Malalasekera, *Encyclopaedia of Buddhism*, Volumen IV, Fascículo 1, artículo "Causality" de Bandula Jayawardhana, pp. 1-11.

P. Oltramare, *La formule bouddhique des douze causes. Son sens originel et son interprétation théologique.*

P. Oltramare, *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde* II, *La théosophie bouddhique*, pp. 185-199.

C.A.F. Rhys Davids, "Paṭiccasamuppāda", en J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. 9, pp. 672-674.

F. Tola y C. Dragonetti, "La concepción budista del universo. Causalidad e Infinitud", pp. 65-88.

F. Tola y C. Dragonetti, "Estrofas acerca de la esencia del Surgimiento Condicionado (*Pratītyasamutpādahṛdayakārikā*) atribuidas a Nāgārjuna", en *Revista de Estudios Budistas*, No. 12, 1996, pp. 54-64.

Pāṭimokkha

Pāṭimokkha (o *Pātimokkha*) es el nombre dado a una colección de 227 reglas que deben ser observadas por los miembros de la Comunidad monacal Budista.

El *Pāṭimokkha* en sí no forma parte del Canon Pāli, pero todas sus reglas están contenidas en el *Sutta Vibhaṅga* del *Vinaya Piṭaka* (ver en la *Introducción*, la sección correspondiente a *Canon Pāli*) que le sirve de comentario.

En un primer momento existió el código en sí, mantenido por transmisión oral, después surgió un comentario literal sobre cada una de las 227 reglas; éste es el llamado *Antiguo Comentario*. Más tarde, ambos -el código y su comentario- fueron refundidos en un nuevo Comentario, con capítulos suplementarios. Es este último el que ha llegado hasta nosotros. Ver sobre este tema el estudio de H. Oldenberg, en su edición del texto.

El *Pāṭimokkha* es ciertamente uno de los textos más antiguos y se ha conservado en las diversas redacciones pāli, sánscrita, china y

tibetana del Canon Budista. Las faltas que deben evitar los *bhikkhus* y *bhikkhunis* están clasificadas en él de acuerdo con su gravedad y con la sanción que originan. Unas tienen como castigo la exclusión definitiva de la Comunidad: fornicar, robar, matar y la pretensión injustificada de poseer un poder sobrenatural y una ciencia superior; otras tienen como castigo la exclusión temporal: tocar a una mujer o hablarle, turbar la paz de la Comunidad, etc.; otras faltas son penadas con la confiscación de objetos que hayan sido indebidamente obtenidos por el monje; otras son castigadas con una simple penitencia, como por ejemplo: leer un texto religioso a una persona no calificada, hacer daño a alguna planta o a algún ser vivo, transgredir las leyes relativas a la alimentación, mirar a un ejército en marcha, etc. El *Pāṭimokkha* contiene también una serie de normas relativas a la manera de vestirse, de comer, de conversar, de satisfacer las necesidades más íntimas. El *Pāṭimokkha* servía de base para la confesión de las faltas, que el *bhikkhu* debe realizar cada cierto tiempo. Para esto las reglas son recitadas en los días *uposatha* (14 y 15 del mes) y al fin de cada recitación, el recitador pregunta a los miembros de la Orden que están presentes si alguno de ellos ha infringido alguna de las reglas, implicando el silencio ausencia de culpa.

Muchas de las normas morales del *Pāṭimokkha* que rigen específicamente la conducta del monje forman parte de la moral del laico. Ver notas *Sīla: disciplina moral* y *Cualidades morales (Ética).*

Bibliografía
Paṭimokkha

É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, pp. 59-60.

K. R. Norman, *Pāli Literature*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983, pp. 18-23.

P. Oltramare, *L'Histoire des idée théosophiques dans l'Inde* II, *La théosophie bouddhique*, pp. 122-129.

T.W. Rhys Davids, "Paṭimokkha", en J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. 9, pp. 675-677.

O. von Hinüber, *A Handbook of Pāli Literature*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1996.

Posición ante las tradiciones

Las tradiciones brahmánicas son objeto, a partir del siglo VI a. C., de una serie de críticas y ataques provenientes de diversos sectores de la sociedad india y cuyo grado de virulencia varía. Entre los adversarios del Brahmanismo tenemos, además de los adherentes a las nuevas religiones Jainismo y Budismo, a los seguidores de aquellos que Buda llamaba "Maestros del Error" y que son Pūraṇa Kassapa, el negador de la moral, Makkhali Gosāla, el determinista, Ajita Kesakambala, el materialista, Pakudha Kachchāyana, el atomista, Sañjaya Belaṭṭhiputta, el escéptico, y Nātaputta, el precursor del Jainismo. Todos ellos no solamente están libres de toda adhesión al Brahmanismo sino que además muchas de sus doctrinas están en completo desacuerdo con las doctrinas del mismo.

Así, por ejemplo, en el Budismo, la negación de un alma humana, permanente e inalterable, está en absoluta oposición con la creencia brahmánica en un *ātman* idéntico a lo Absoluto (ver *Attan*). Igualmente la norma budista de no matar seres vivos se opone a la práctica brahmánica de los sacrificios de seres vivos (ver *Ahiṃsā*: *no-violencia*). Otro punto de discordancia entre el Budismo y la tradición lo constituye el lugar secundario a que el Budismo ha relegado a las divinidades brahmánicas (ver *Dioses*). Al predicar un *dharma* o moral general para todos los seres, se opone a la doctrina del *svadharma* o moral propia de cada casta sustentada por el Brahmanismo. Asimismo el Budismo no reconoce el sistema de castas en el seno de la

Comunidad Budista. Ver *Castas*. Finalmente, el Budismo sostiene que el verdadero brahmán (el miembro considerado en el grado más alto de la sociedad jerárquica india) no es aquel que nace en una familia brahmánica sino el que se distingue por sus cualidades morales.

El Budismo representa así frente a la tradición de la India una renovación, una superación inspirada en un profundo sentido moral.

A modo de ilustración nos referiremos a algunos textos en que se manifiesta la actitud crítica del Budismo frente a las tradiciones brahmánicas que regían en la época en que Buda predicó su Doctrina. De primerísima importancia entre éstos consideramos al *Tevijjasuttam* (*Dīgha Nikāya* I, p. 235). En este *sutta* Buda niega a los brahmanes la posibilidad de enseñar el camino que conduce hacia el Dios Brahmā ya que ninguno de ellos ni ninguno de sus antecesores más ilustres ha llegado a verlo o a conocerlo, haciéndose presente en esta crítica una posición que podríamos calificar de empirista o de agnóstica, tan acorde con la actitud pragmática antiespeculativa que caracteriza al Budismo (ver *Especulación*). En este mismo *sutta* manifiesta Buda que los ruegos y oraciones elevados a los Dioses por los brahmanes son ineficaces y totalmente vanos. Son como los gritos, ruegos y súplicas que un hombre, de pie en la orilla de un río y deseando atravesarlo, dirige a la otra orilla para que vaya adonde él se encuentra. En esta imagen aparece, además de la crítica de la creencia brahmánica en la posibilidad de conseguir con oraciones la ayuda de los Dioses, el sentimiento tan marcado del Budismo de que el hombre está solo frente a su propia salvación y que ésta depende de su esfuerzo personal.

No es menos fuerte la crítica que se hace en el *Kūṭadantasuttam* del *Dīgha Nikāya* I, p. 127, de la institución del sacrificio. Al describir el prototipo ideal de sacrificio, Buda describe un sacrificio que no

comporta la acostumbrada matanza de seres vivos, como las practicadas por los brahmanes en sus ritos, y en el cual deben realizarse una serie de exigencias de carácter moral. Además Buda declara que existen una serie de prácticas que son superiores a este sacrificio ideal y, con mayor razón, a los sacrificios tradicionales. Entre estas prácticas ocupa el más alto lugar el adherir a las enseñanzas de Buda y el conformar a ellas la conducta. Cf. *Sutta Nipāta* 1043-1048 (*Puṇṇakamāṇavapucchā*).

Ver el Capítulo XXVI del *Dhammapada* denominado "El brahmán", y el *Sutta* VII: "El hombre de casta vil", en F. Tola y C. Dragonetti, *Antigua Poesía Budista. La serpiente y otros poemas del Sutta Nipāta.*

Las críticas hechas por el Budismo a las tradiciones brahmánicas no impiden que Buda utilice el término brahmán para designar al hombre que ha llegado a realizar los valores propugnados por el Budismo, pero le da a este término un contenido totalmente nuevo, como se ve en las estrofas del Capítulo XXVI del *Dhammapada.* Ver *Brāhmaṇa: brahmán* y *Saddhā: fe.*

Bibliografía

Posición ante las tradiciones

A. L. Basham, *History and doctrinas of the Ajivikas, a vanished Indian Religion.*

C. Dragonetti, "Los seis Maestros del Error", en F. Tola y C. Dragonetti, *Yoga y Mística de la India*, pp. 129-153.

K. K. Mittal, *Materialism in Indian Thought*, Delhi: Munshiram Manoharlal, 1974.

L. Renou, *Études Védiques et Paninéennes*, Paris: É. De Boccard, 1960, Tome VI, pp. 43-45.

D. Shastri, *A short history of Indian Materialism*, Calcutta, 1930.

L. Suali, *Matériaux pour servir á l'histoire du materialisme indien*, Muséon, 1908.

Albrecht Weber, "Budismo", en *Revista de Estudios Budistas*, No. 8, 1994, pp. 116-124.

Rāga**: pasión, deseo, ver **Faltas fundamentales

Posición del hombre

Se podría hablar del hombre "trágico" del Budismo. Esta tragedia brota de su soledad ante el mundo de dolor al que es arrojado desde su nacimiento (ver *Dukkha: dolor*). No existe un Ser Supremo que se preocupe por él y al cual él pueda dirigir sus ruegos. Los Dioses, cuya existencia acepta el Budismo, son incapaces de hacer algo efectivo por él (ver *Dioses*). Ni siquiera le queda al hombre el consuelo de que con el fin de su existencia concluya su tragedia, la que se repite en los infinitos actos de las reencarnaciones. El destino de dolor no le viene al hombre ni de un pecado original, ni de la malevolencia de los Dioses, ni de las faltas y crímenes de sus antepasados; le viene de él mismo, de sus propias acciones en vidas anteriores (ver *Saṃsāra: transmigración*, y *Retribución de los actos (karman)*). El hombre dispone con todo de una magnífica ayuda: la Enseñanza de Buda que le ofrece una "salida". Pero Buda sólo es el Maestro que le muestra el camino pero que nada puede hacer para que llegue a la meta, la Liberación del sufrimiento (ver *Gotama*). Para recorrer ese camino el hombre sólo cuenta consigo mismo, sólo a sí mismo puede recurrir, sólo puede confiar en sus propias fuerzas, en su propio esfuerzo. Si está solo frente al dolor, también está solo frente a su propia salvación. Y este camino es duro, difícil de recorrer, arduo; supone que el hombre debe vencer sus impulsos negativos, ir en contra de las tendencias dañinas de su naturaleza humana, superar las malas inclinaciones que la vida en sociedad ha inculcado en él, para realizar en su plenitud el ideal de

hombre moralmente perfecto que propugna el Budismo. Es, pues, un remedio heroico. Se puede así hablar del hombre "heroico" del Budismo, como del hombre heroico del Estoicismo. De ahí la insistencia puesta por el Budismo en las cualidades de energía, esfuerzo, empeño, tesón, las únicas con las que la voluntad, tensa, puede vencer los obstáculos que se le oponen. Desde luego que el esfuerzo que se le pide al monje es mayor que el que se le pide al laico. Pero el camino moral que ambos tienen que recorrer es el mismo: el monje con mayor empeño y premura, el laico incurriendo en las demoras y flaquezas que su situación en la vida le impone.

Únicamente una vez recorrido y vencido el camino se encuentra el hombre libre del sino de tragedia y de dolor que es propio de la naturaleza humana. Únicamente entonces se da para él una felicidad que supera las felicidades a que ha renunciado, que compensa los esfuerzos realizados y que han cantado en exaltados versos los *bhikkhus* y *bhikkhunis* en los poemas (*Gāthā*) que nos han sido conservados.

***Retribución de los actos**: karman*

a) Uno de los dogmas más importantes del Budismo es el de la ineludible retribución de los actos: ningún acto malo queda sin castigo, ninguno bueno sin recompensa, y el castigo y el premio se realizan en esta vida o en otra reencarnación. Esta idea se hace presente en el *Dhammapada*, estrofas 1, 2, 15, 16, 17, 18, 119, 121, 122, 127, 131, 133, 136-140, 176, etc.

b) Esta creencia es uno de los ejes centrales de la Doctrina Budista. El Budismo tiene en común con muchos pensadores de la India de su época como los "Maestros del Error" (mencionados en la nota *Posición ante las tradiciones*) un sorprendente espíritu crítico y la firme

voluntad de atenerse sólo a los hechos y a lo que puede ser racionalmente comprendido, poniendo de lado muchas creencias y prejuicios heredados del pasado (H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden*, p. 247). Pero se aparta de esos pensadores en que para él es indiscutible la retribución de los actos. El Canon Pāli rechaza a aquellos que, como Pūrana Kassapa, el amoralista, niegan que de las acciones malas o buenas derivan demérito o mérito (*Dīghā Nikāya* I, p. 52, *Sāmaññaphalasuttam*, 17; y *Saṃyutta Nikāya* IV, p. 349, *Pāṭaliyasuttam*). Rechaza también a aquellos que, como Makkhali Gosāla, el determinista, sostienen "*una especie de determinismo total, negando el libre albedrío del hombre y su responsabilidad moral por cualquier así llamado bien o mal*" (A.F.R. Hoernle, "Ājīvikas", en J. Hastings, *Encyclopaedia*, Vol. 1, p. 261. Ver *Dīghā Nikāya* I, p. 53, *Sāmaññaphalasuttam*, 20).

c) La retribución de los actos para el Budismo se verifica tanto en esta vida como después de la muerte. Esta idea se hace presente en el *Dhammapada*, estrofas 17, 18, etc., y también en el *Aṅguttara Nikāya* I, p. 202 (*Akusalamūlasuttam*). La retribución después de la muerte se engarza con el sistema de las reencarnaciones (ver *Saṃsāra: transmigración*).

d) El acto (sánscrito *karman*, pāli *kamma*) para el Budismo no sólo origina el premio y el castigo aisladamente, sino que todo el destino del hombre es producto de sus actos, en cuanto que la suerte que le toca al hombre es en sí el resultado, castigo o recompensa, de sus anteriores acciones. Así el *Majjhima Nikāya* III, p. 203 (*Cūlakammavibhaṅgasuttam*) dice: "*Los seres son dueños de su propio* karman, *son herederos de su* karman*; el* karman *es su matriz, el* karman *es su pariente, el* karman *es su recurso*".

e) Pero la retribución de los actos buenos o malos no es la obra de algún Dios, algún Ser Supremo, guardián de la moral; es el propio acto que, por una fuerza y eficacia irresistibles que posee, produce el castigo y la recompensa o, de un modo más general, el destino del hombre en su integridad. Se trata de la llamada *causalidad kármica.*

f) La retribución de los actos, la causalidad kármica, constituye un aspecto del causalismo que domina todo el Budismo (ver *Paṭiccasamuppāda: Generación Condicionada*).

g) Las ideas expuestas con anterioridad aparecen igualmente en el Hinduismo. Los textos que citamos a continuación se refieren a ellas en términos semejantes a los de los textos budistas. *Manusmriti* XII, dice: "*La acción produce buenos o malos resultados... las condiciones de los hombres están determinadas por la acción*" (3); "*Si hace mucho bien y poco mal, obtiene la felicidad en el cielo*" (20); "*Si hace mucho mal y poco bien, sufre los castigos impuestos por Yama*" (21). El poeta Bhartrihari, *Nitishataka* (edición Kosambi) coloca al acto (*karman*) por encima de los Dioses (estrofas 91 y 92) y por encima de todo (95, 97, 98, 99, 100).

Es innecesario recordar que el acto (*karman*) para el Hinduismo, como para el Budismo, puede tener su asiento en la *mente*, en la *voz* y en el *cuerpo* (*manovāgdehasambhāva*, *Manusmriti* XII, 3). (Ver nota a las estrofas 231-234).

Bibliografía
Retribución de los actos: karman

A.L. Basham, *History and doctrinas of the Ajivikas, a vanished Indian Religion.*

L. de la Vallée Poussin, "Karma", en J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. VII, pp. 673-676.

L. de la Vallée Poussin, "La doctrina de la retribución del acto", en *Revista de Estudios Budistas*, No. 7, 1994, pp. 129-135.

L. de la Vallée Poussin, *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme.*

W. Halbfass, *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*, München: Diederichs, 2000.

A.L. Herman, *The Problem of Evil and Indian Thought*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1976.

A.F.R. Hoernle,"Ājivikas", en J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. I, p. 259-268.

Yuvraj Krishan, *The Doctrine of Karma. Its Origin and Development in Brahmanical, Buddhist and Jaina Tradition*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.

G.P. Malalasekera (ed.), *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. VI, Fascículo 1, artículo "Kamma" de Asanga Tillekeratna, pp. 108-121.

W.D. O'Flaherty, *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.

H. von Glasenapp, *Die Lehre von Karman in der Philosophie der Jaina nach den Karmagranthas dargestellt*, Leipzig: Kreysing, 1915. Traducción inglesa: *The doctrine of Karman in Jain philosophy*, Bombay: Bay Vijibai Jivanlal Panalal Charity Fund, 1942.

K. Walli, *Theory of Karma in Indian Thought*, Varanasi: Bharati Manisha, 1977.

Sabio, *ver* ***Bāla / paṇḍita***

Saddhā*: fe*

La fe (*saddhā*) es el estado de ánimo que despiertan en una persona las palabras de Buda, estado de ánimo que la lleva a abandonar su vida anterior y a someterse a la disciplina budista. Es un captar oscuramente que la verdad está en la doctrina de Buda y la decisión, que brota como consecuencia de ello, de actuar y conducirse de acuerdo con esa doctrina.

El proceso de nacimiento de la fe está claramente descrito en el *Sāmaññaphalasuttam* (*Dīgha Nikāya* I, p. 62 [41]): "*Algún jefe de familia o hijo de familia o alguna persona nacida en otra condición*

escucha el Dharma. *Y, al escuchar el* Dharma, *brota en él la fe en Buda. Y lleno de esta fe piensa: 'Llena de obstáculos es la vida de hogar; es el camino de las pasiones; la vida del* pabbajita (ver nota respectiva) *es la libertad...' Y poco después, dejando sus pequeños bienes, dejando sus grandes bienes, abandonando a sus parientes cercanos, abandonando a sus parientes lejanos, cortándose el pelo y la barba y vistiéndose con el manto amarillo* [propio del monje budista], *parte de su casa para llevar una vida mendicante.*"

Como anota bien H. Beckh (*Buddhismus* II, pp. 22-25) la fe es un momento previo al Noble Camino enseñado por Buda, y que determina precisamente el ingreso en dicho camino. Este carácter provisional y transitorio, secundario de la fe, se hace presente en la estrofa 97 del *Dhammapada* en que se dice del hombre superior (*uttamaporiso*), que ha realizado en sí las enseñanzas de Buda, que ya no necesita la fe (*assaddho*) (ver nota a la estrofa). La misma idea se hace presente también en aquellos textos como el *Saṃyutta Nikāya* II, p. 115 (*Kosambisuttam*) y IV, p. 138 (*Atthinukhopari-yāyasuttam*) en que se dice que el conocimiento de las verdades del Budismo debe darse sin que intervenga (*aññatra*) en él la fe (*saddhā*). Lo anterior es entendible, ya que esas verdades deben ser objeto de una comprensión intelectual hondamente vivida por uno, y producto de una larga y adecuada preparación. Ver *Paññā: conocimiento.*

La situación secundaria de la fe dentro de la doctrina budista es uno de los rasgos en que el Budismo más se diferencia de otras religiones basadas en la fe como el Catolicismo y el Islamismo.

Debemos relacionar el rechazo de la fe con la actitud de libre examen preconizada por Buda. Esta actitud se hace presente en el impresionante y hermoso *Kesamuttisuttam* (*Aṅguttara Nikāya* I, p. 188)

en el que Buda aconseja a los Kālāmas en los siguientes términos: "*No os guiéis por lo que sin cesar oís ni por la tradición ni por los rumores ni por la autoridad de los Piṭaka* (Textos Canónicos), *ni por simples conjeturas ni por simples inferencias ni por la sola reflexión sobre la causa ni por la simpatía hacia nociones aprendidas ni por la aparente habilidad intelectual de otro ni por la idea de que es vuestro Maestro quien lo ha dicho. ¡Oh Kālāmas!, cuando vosotros, por vosotros mismos, hayáis llegado a saber que estas cosas son malas, que estas cosas son censuradas por los que realmente conocen y que, realizadas y aceptadas, redundan en mal y en dolor, sólo entonces, ¡oh Kālāmas!, vosotros debéis dejarlas de lado*". Ver la traducción completa del *Sūtra de los Kālāmas* en F. Tola y C. Dragonetti, *Budismo. Unidad y Diversidad*, New Jersey, USA: The Buddhist Association of the United States, 2003.

Bibliografía
Saddhā: la fe

É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, pp. 74-76.

P. Oltramare, *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde* II, pp. 339-344.

G.P. Malalasekera (ed.), *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. VI, Fascículo 1, artículo "Kālāmasutta" de P.D. Premasiri, pp. 84-89.

Jikido Takasaki, *An Introduction to Buddhism*, pp. 188-191 y 224-226.

F. Tola, "Budismo y Humanismo", en *Revista de Estudios Budistas*, México-Buenos Aires, Nº 9, 1995, pp. 60-87, en especial pp. 73-74, y en F. Tola y C. Dragonetti, *Budismo. Unidad y Diversidad*, New Jersey, USA: The Buddhist Association of the United States, 2003.

***Samādhi**: concentración de la mente, meditación*

a) La meditación es otro elemento importante de la Doctrina Budista. Es la etapa final del Noble Óctuple Camino. Para que sea correcta presupone la realización de las etapas anteriores de este camino, que se

refieren a prescripciones de carácter moral. La culminación de la meditación es el *samādhi* en su más alto grado de profundidad. La meditación a su vez es la condición necesaria para la consecución del conocimiento (*paññā*) y, por medio de éste, de la Liberación (*vimutti*). Ver notas respectivas.

Numerosos textos señalan las etapas que comporta la meditación y a las que va llegando el *bhikkhu* sucesivamente. En ellas, mediante la coacción ejercida sobre sí mismo, el *bhikkhu* va vaciando su mente, va despojándose a sí mismo paulatinamente de todo contenido emocional e intelectual.

b) Exponemos brevemente a continuación el proceso meditativo siguiendo al *Sāmaññaphalasuttam* (*Dīgha Nikāya* I, p. 71 y ss.) en lo que se refiere a las cuatro primeras etapas, y siguiendo al *Poṭṭhapādasuttam* (*Dīgha Nikāya* I, p. 182 y ss.) y al *Nibbānasukha-suttam* (*Aṅguttara Nikāya* IV, p. 414) en lo que se refiere a las etapas siguientes.

1. *paṭhamajjhāna*: en la primera etapa, fundada en el desapego, uno se libera de todos los deseos, pero subsisten el razonamiento y la reflexión; y uno se siente invadido por un sentimiento de felicidad y alegría.

2. *dutiyajjhāna*: en la segunda etapa, fundada en la concentración, ya no se dan ni razonamiento ni reflexión, y se producen el apaciguamiento y la unificación de la mente y uno se siente invadido por un sentimiento de felicidad y alegría.

3. *tatiyajjhāna*: en la tercera etapa se produce la cesación del sentimiento de alegría y uno permanece indiferente, experimentando un sentimiento de felicidad que lo inunda y traspasa por completo.

4. *catutthajjhāna*: en la cuarta etapa se produce la eliminación de todo sentimiento de felicidad o de sufrimiento, la desaparición de toda sensación de malestar y bienestar, y se da un estado de pureza producido por la autoconciencia y la impasibilidad, y el cuerpo está compenetrado de claridad y pureza espiritual.

c) Después de la cuarta etapa, liberado ya de la conciencia de la forma, de las reacciones ante estímulos externos y de la idea de distinción, ingresa uno en la esfera de la infinitud del espacio (*ākāsānañcāyatana*). Ingresa luego a la esfera de la infinitud de la conciencia (*viññāṇāñcāyatana*); en seguida en la esfera de la nada (*ākiñcaññāyatana*); de ahí en la esfera de la no-conciencia-y-no-inconciencia (*nevasaññānāsaññāyatana*) y, finalmente, en un estado en que se da el *saññāvedayitanirodha*, que es la expresión suprema de la experiencia meditativa y otro nombre del *samādhi* en su etapa más profunda, y que comporta la absoluta cesación de toda conciencia y sensación: es el *Nirvāṇa* experimentado ya en este mundo.

d) Una vez superadas las etapas indicadas en los párrafos anteriores, la mente (*citta*), "*purificada, pura, libre de manchas, libre de impurezas*", está ya "*disciplinada, estable, impasible, maleable, lista para el trabajo*". Entonces el *bhikkhu* puede aplicar, dirigir su mente (*abhinīharati abhininnāmeti*) a la consecución de los poderes espirituales o facultades extraordinarias que enumera el *Dīgha Nikāya* I, p. 76 y ss. (*Sāmaññaphalasuttam*, 83 y ss.). Estos poderes son: intuición (*ñāṇadassana*) del carácter compuesto e impermanente del cuerpo al cual está adherida la conciencia (*viññaṇa*); creación, a partir de su propio cuerpo, de otro cuerpo mental (*manomayaṃ kāyaṃ*) con todos sus miembros y facultades intactas; facultades sobrenaturales (*iddhividhā*) cuya enumeración puede verse en el texto citado en la nota

Sobrenatural (El elemento); el oído divino (*dibbaṃ sotaṃ*), que le permite percibir los sonidos divinos; conocimiento de la verdadera naturaleza y carácter de los pensamientos de otros (*cetopariyañāṇa*); recuerdo de las existencias anteriores (*pubbenivāsānussatiñāna*) (ver estrofa 423 del *Dhammapada*); captación por medio de su ojo divino (*dibbaṃ cakkuṃ*) de que los seres nacen y perecen (*cutūpapātañāṇa*) y que el curso de su destino está condicionado por la calidad moral de sus acciones. A los anteriores se agrega, como coronación de todo el proceso meditativo, el conocimiento de la destrucción de las impurezas de la mente (*āsavānaṃ khayañāṇa*), con la que se da la captación de las Cuatro Nobles Verdades y la concomitante Iluminación (ver nota a la estrofa 89; *Paññā: conocimiento*, *Cuatro Nobles Verdades* y *Bodhi: Iluminación*).

e) No se podría decir hasta qué punto la teoría de la meditación expuesta anteriormente constituye una creación del Budismo primitivo; ni tampoco si el *Dhammapada*, cada vez que habla de meditación, se refiere a ésta tan elaborada y sistematizada, o simplemente tiene presente una meditación más simple y sencilla, del tipo de la "meditación sobre las impurezas" (ver estrofa 41).

Inclinan a favor de la negativa la ausencia de sistematización y estructuración que parece haber caracterizado a las primeras etapas del Budismo. Inclinan a favor de la afirmativa el hecho de que las prácticas meditativas eran cosa común en la India de la época, gracias a la difusión del Yoga, para el cual dichas prácticas constituyen objeto principal y que ejerció sobre el Budismo grandísima influencia. Ver *Yoga*.

f) La teoría de la meditación antes expuesta es indudablemente, en gran parte, de carácter extático y por tal razón en muchos de sus

aspectos revela puntos de contacto con la descripción de los procesos místicos que encontramos en otras religiones. Bástenos señalar, a título de ejemplo, la coincidencia entre las primeras etapas de la meditación budista y el primer grado de la oración en la cual Dios se revela al alma, de acuerdo con Dionisio Areopagita, para el cual "*el primer grado es la purificación sensible (κάθαρσις). Consiste en el ascetismo, en la liberación de la materia y en el desprendimiento absoluto de los sentidos y de las cosas sensibles que pueden entorpecer con sus impresiones al alma en su ascensión hacia Dios. Pero sobre todo se trata de una depuración del conocimiento racional, especialmente la negación del concepto corriente de Dios. Es necesario que el alma se desprenda de todas las imágenes y de toda actividad intelectiva. Con ello se logra el silencio místico*".

Pero hay que tener bien presente que, de acuerdo con la posición "atea" del Budismo (ver *Dioses*), la finalidad de la meditación no es entrar en contacto con ningún Ser Supremo.

g) Son de señalar, como rasgos interesantes y propios de la meditación budista, la claridad con que es descrito todo el proceso meditativo y la ausencia en el mismo de todo elemento emocional que venga a turbar la precisión del análisis. Estos rasgos se manifiestan también en la descripción que hace Patañjali del proceso meditativo que constituye el Yoga y que tiene tantas similitudes con la meditación budista.

La primacía de la mente (ver *Manas*), que caracteriza al Budismo, se hace notar, en esta teoría de la meditación, en que las diversas etapas meditativas se dan en el dominio de la mente; en que es mediante la mente (*citta*), debidamente dirigida, como se consigue la obtención de los poderes espirituales o facultades extraordinarias; y en

que muchos de estos poderes o facultades no son sino facultades mentales extraordinarias o simples actos de un conocimiento intuitivo.

Bibliografía
Samādhi

E. Conze, *Buddhist Meditation*, London, 1956.

M. Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom.* Versión española: *Yoga, inmortalidad y libertad*, Capítulo V.

F. Heiler, *Die buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, 2ª ed., München: Verlag von E. Teinhardt, 1922.

G.P. Malalasekera (ed.), *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. VI, Fascículo 1, artículo "Jhāna" de Upali Karunaratne, pp. 50-55.

Nyanatiloka Thera, *The Heart of Buddhist Meditation*, London: Rider and Company, 1962.

Paravahera Vajirañāṇa Mahāthera, *Buddhist Meditation in Theory and Practice*, Colombo: M.D. Gunasena and Co., 1962.

A. Solé Leris, *Tranquillity and Insight, An Introduction to the Oldest Form of Buddhist Meditation*, Kandy (Sri Lanka): Buddhist Publication Society, 1992. Versión española: *La meditación budista*, Barcelona: Ediciones Martínez Roca S.A., 1995.

F. Tola y C. Dragonetti, *The Yogasūtras of Patañjali. The Concentration of Mind.*

Samaṇa o *samán (Vida mendicante y errante)*

a) Los términos *samaṇa*, *pabbajita*, *bhikkhu*, con leves diferencias y de un modo general, indican al hombre que, abandonando el mundo, adopta una vida mendicante y errante, más o menos ascética. *Bhikkhu* designa sobre todo a la persona, anteriormente descrita, que pertenece a la Comunidad Budista. Buda se dirige a sus discípulos con las palabras *bhikkhu*, *bhikkhave* (pl.) (ver *Dhammapada* 243, 272, 283).

b) Muchos textos del Canon Pāli nos hablan de estos hombres, de su género de vida, de sus costumbres, etc. Así en el *Dīgha Nikāya* I, p. 60, 61, 63 (*Sāmañña phalasuttam*, 35, 37, 41) se describe al esclavo, al labrador, al jefe de familia, al hijo de familia, que después de oír la

palabra de Buda se cortan el pelo y la barba, visten el manto amarillo, abandonan familiares y bienes, y parten de sus hogares para llevar una vida sin hogar (*agārasmā anagāriyaṃ pabbajeyya*), completamente autocontrolados (*kāyena saṃvuto vācāya saṃvuto manasā saṃvuto*), satisfechos con poco (*ghāsacchādanaparamatāya santuṭṭho*), contentos en la soledad (*abhirato paviveke*). Ver *Dhammapada*, Capítulo XXV.

En la época de Buda fueron numerosas las personas que se dedicaban a la vida religiosa errante y mendicante; y en los diálogos del *Dīgha Nikāya* o del *Majjhima Nikāya* o en los del *Udāna*, etc., son frecuentes las referencias que a ellas se hace.

c) Los textos hinduistas también nos hablan de los ascetas que llevan una vida religiosa, errante y mendicante, pero que se mantienen dentro de la más estricta ortodoxia hinduista. Así la *Brihadāraṇyaka-Upanishad* IV, 3, 22 menciona a los *śramaṇa* (pāli *samaṇa*); y IV, 5, 2 presenta a Yājñavalkya manifestando a sus dos esposas que tiene la intención de partir hacia la vida mendicante. La misma *Upanishad* IV, 4, 22 nos habla de aquellos brahmanes que, después de descubrir lo Absoluto, abandonan todo y parten para llevar una vida errante y mendicante. La *Paramahaṃsa-Upanishad* describe al yogin que ha renunciado a todo en su búsqueda de la suprema verdad, e incluso utiliza la palabra *bhikṣu* para describirlo. *Manusmriti*, Capítulo VI, legisla sobre los deberes de los anacoretas (*vanaprastha*) y de los ascetas (*parivrajaka* o *saṃnyāsin*). Los primeros son los jefes de familia, que, después de cumplir todos sus deberes y de ver crecidos a sus hijos, se retiran del mundo, para consagrarse en algún lugar desierto al culto divino y a la meditación. Los ascetas van más lejos: lo abandonan todo, renuncian a todo y se dedican a una vida errante y mendicante. La condición de anacoreta y la de asceta constituyen las etapas tercera y

cuarta de las cuatro en que teóricamente está dividida la vida de un brahmán de acuerdo con la institución de los *āshramas*.

d) Alrededor de estos hombres, muchas veces, cuando se trataba de fuertes personalidades, se formaban núcleos de discípulos y seguidores. Buda fue una de esas personas, y también lo fueron los "Maestros del Error" que ya hemos mencionado en la nota sobre *Posición frente a las tradiciones*.

La vida religiosa errante y mendicante, lo mismo que el ascetismo, constituye un fenómeno característico de la India que tiene su raíz, las más de las veces, en un intenso y sincero sentimiento religioso, y en que se expresa "*la aspiración hacia la Liberación que está en el fondo de todas las especulaciones de la India*" (L. Renou, *La civilisation de l'Inde ancienne*, p. 79). Ver notas *Ascetismo* y *Bhikkhu y Bhikkhuni*.

***Sambojjhaṅga**: elemento constitutivo de la Iluminación*

Los elementos constitutivos de la Iluminación (*bodhi*) son condiciones o cualidades que debe reunir un *bhikkhu* para alcanzar la Iluminación. Son mencionados en muchos textos, como por ejemplo en el *Dīgha Nikāya* II, p. 79 (*Mahāparinibbānasuttam*), y III, p. 106 (*Sampasādanīyasuttam*), en el siguiente orden:

sati-sambojjhaṅga: el elemento autoconciencia,
dhammavicaya-sambojjhaṅga: el elemento estudio de la Doctrina,
viriya-sambojjhaṅga: el elemento energía,
piti-sambojjhaṅga: el elemento alegría,
passadhi-sambojjhaṅga: el elemento tranquilidad,

samadhi-sambojjhaṅga: el elemento concentración de la mente, meditación,

upekha-sambojjhaṅga: el elemento ecuanimidad, indiferencia.

Con posterioridad al *Dhammapada* se realizó en el Budismo una sistematización de los "factores de la Iluminación" en forma más amplia y compleja, fijándose su número en treinta y siete. Ver *Bodhi: Iluminación* y estrofa 89 del *Dhammapada.*

Bibliografía

Sambojjhaṅga: elemento constitutivo de la Iluminación

Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, pp. 80-164.

É. Lamotte, *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, Vol. III, pp. 1119-1137.

G.P. Malalasekera (ed.), *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. II, Fascículo 2, artículo "Bojjhaṅga" de Yuichi Kajiyama, pp. 263-272.

Thanissaro Bhikkhu, *The Wings to Awakening*, pp. 58- 187.

***Saṃsāra**: transmigración*

a) Aunque la creencia en la reencarnación o transmigración o metempsicosis no se da exclusivamente en la India, es en la India donde adquirió una inigualada amplitud, convirtiéndose en el dogma indiscutido y unánimemente aceptado. "*Ario del norte o drávida del sur, brahmán de tez clara o paria casi negro, devoto de Vishnu, de Shiva y de todo el panteón ortodoxo o adepto de los maestros heréticos, de Buda, de Jina, partidario del Vedanta idealista que niega la materia, o del Saṃkhya dualista que la admite o - paradoja Inconcebible - del Budismo que proclama la nada universal, el indio cree ciegamente, obstinadamente, fatalmente, en la transmigración de las almas. No la discute, no la refuta, no la establece. La plantea como un hecho, como*

un dato necesario y trata en seguida de acomodarse a él" (Sylvain Lévi, "Transmigration des âmes dans les croyances hindoues", en *Mémorial*, p. 25). El mismo Sylvain Lévi dice refiriéndose a la creencia en la transmigración: "*En la India dicha creencia es el postulado indiscutible; ella domina todas las concepciones. La idea del yo, de lo mío, cambia bruscamente de significado; ya no se trata de aquel yo surgido bruscamente de la nada para abismarse después de la muerte en un más allá misterioso; es el accidente pasajero en la serie infinita de existencias pasadas y futuras; el problema del yo se plantea, como para Occidente el problema de Dios, en función de la eternidad*" (*Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra*, p. 8).

b) De acuerdo con esta creencia el alma humana, al morir el cuerpo, transmigra a otro cuerpo. La *Bhagavad Gīta* II, 22 (traducción de F. Tola) dice:

> "*Así como un hombre*
> *dejando sus viejos vestidos*
> *toma otros nuevos,*
> *así el ser encarnado*
> *dejando sus viejos cuerpos*
> *entra en nuevos cuerpos.*"

c) De un modo general no se admite que la doctrina de la reencarnación se encuentre en los *Himnos Védicos*, aunque nada impide que dicha creencia haya existido en la India Védica, sin ser incorporada a los Vedas (H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 562 y ss.). Es, por otra parte, discutible que se halle expresada en los *Brāhmaṇas*. Pero aparece ya claramente formulada en las más antiguas *Upanishads*.

(*Brihadāraṇyaka-Upanishad* IV, 4, 4; VI, 2, 16; *Chāndogya-Upanishad* V, 10, 3-8; *Kāṭha-Upanishad* I, 1.6; *Muṇḍaka-Upanishad* I, 2, 10). A partir de las *Upanishads* esta creencia queda incorporada a la Cultura de la India en la forma indicada anteriormente.

d) Ya desde los primeros textos la creencia en la reencarnación aparece conectada con la creencia en la retribución de los actos buenos y malos. La conducta presente en una reencarnación determina la condición en la reencarnación siguiente. Es la doctrina del *karman* a la que ya nos hemos referido en la nota sobre *Retribución de los actos: karman.*

e) Muchos textos no se limitan a exponer la doctrina de la reencarnación en forma general sino que especifican detalladamente y con toda precisión el tipo de reencarnación que le corresponde a cada tipo de acto bueno o malo. Así por ejemplo lo hace el *Manusmriti* XII, 54 y ss., y, en forma más detallada aún, el *Mahākarmavibhaṅga* (*La grande classification des Actes*) *et Karmavibhaṅgopadeśa* (*Discussion sur le Mahā-karmavibhaṅga*), Textes sanscrits édités et traduits par Sylvain Lévi, Paris: Librairie Ernest Leroux, 1932.

f) La creencia en la reencarnación, el considerarla como instrumento de la retribución de los actos, y la consiguiente exaltación del acto (*karman*) como forjador del destino humano, aparecen en el Budismo y constituyen, lo mismo que en las otras doctrinas de la India, dogmas fundamentales.

g) El concepto de reencarnación es mencionado en el *Dhammapada*, en las estrofas 17, 18, 60, 126, 153, 238, 240, 306, 307, 309, 311, 316, 319, 414, 423, etc. Son numerosos los otros textos pālis que hacen referencia a él; bástenos recordar los *Jātakas*, en los que el propio Buda narra sus reencarnaciones anteriores. Otros textos del

Canon, como el *Cariyāpiṭaka* y el *Apadāna*, contienen narraciones referentes a las vidas anteriores de Buda y de *bhikkhus* y *bhikkhunis*. Ver *Retribución de los actos (karman)*. De acuerdo con el *Saṃyutta Nikāya* II, p. 178 (*Tiṇakaṭṭhasuttam* y *Paṭhavīsuttam*) es infinito el número de reencarnaciones.

h) La creencia en la reencarnación, heredada de épocas anteriores y dogma esencial del Budismo, parecería en principio estar en abierta oposición con otro dogma fundamental también del Budismo, la teoría del *anattan* o inexistencia de un alma, pues cabe preguntarse: ¿qué es lo que transmigra, si se niega la existencia del alma?

La contestación dada a esta pregunta por el Budismo es enteramente clara, coherente y sólida, y está lúcidamente expuesta en el *Bhavasaṅkrāntisūtra* y en el *Shālistambasūtra*, dos *sūtras* que pertenecen ya al Budismo Mahāyāna, pero que exponen la doctrina aceptada por todo el Budismo referente a la transmigración. La exponemos en forma sucinta siguiendo a ambos *sūtras*.

Para el Budismo no existe ninguna entidad (alma, espíritu, conciencia, *ātman*) que pase de una existencia a otra. Para el Budismo tampoco existe *una* conciencia (*vijñāna, citta, manas*) que se mantenga en el curso de la vida de un hombre; lo que existe es una *serie-de-conciencias* que se siguen las unas a las otras ligadas entre sí por la ley de la causalidad. El hombre no es otra cosa que una corriente-de-conciencias (*vijñānasrotas*).

Esta serie-de-conciencias no se detiene con la muerte si el individuo que muere ha realizado actos que tienen como consecuencia una nueva reencarnación.

En este caso, una de esas conciencias viene a ser la *última* conciencia, no de toda la serie-de-conciencias, sino de un segmento de

esa serie, que es concebido como una vida o una existencia; la conciencia que le sigue, ligada a la anterior, como dijimos, por la ley de la causalidad y perteneciente a la misma serie-de-conciencias, viene a ser la *primera* conciencia de un nuevo segmento de esa serie, que es concebida como una nueva vida o una nueva existencia.

La cesación de la última conciencia y el surgimiento de la primera conciencia son simultáneos, como la subida y la bajada de los brazos de una balanza.

La última conciencia es concebida como la muerte, la primera como el nacimiento.

La relación de la última conciencia de un segmento (existencia) de la serie-de-conciencias con la primera conciencia del segmento (existencia) siguiente de la serie-de-conciencias es la misma que existe en el curso de la vida, entre cualquier conciencia y la que le sigue, con las siguientes salvedades: para el caso del pasaje de un segmento (existencia) de la serie a otro, juntamente con la última conciencia se produce el comienzo del aniquilamiento del componente material (cuerpo) propio del segmento (existencia) que concluye y, conjuntamente con la primera conciencia se produce el comienzo del surgimiento de un nuevo componente material (cuerpo) propio del segmento (existencia) que se inicia. La primera conciencia y las que le siguen, ligadas a ellas por la ley de la causalidad y pertenecientes a la misma serie-de-conciencias, no van acompañadas del recuerdo de las experiencias vividas en los segmentos (existencias) anteriores de esa misma serie-de-conciencias. Sólo hay una serie-de-conciencias que viene desde la eternidad y fluirá hasta que sea cortada gracias al acatamiento de los principios budistas, pero el aniquilamiento de los componentes materiales propio de un segmento y otro de la serie y la

desaparición del recuerdo de las experiencias vividas en los segmentos anteriores de esa serie-de-conciencias oculta la continuidad *ab aeterno* de la serie y hace creer en la existencia de individuos que surgen sin ninguna conexión con nadie en el pasado, sin ninguna conexión con nadie en el futuro. Éste no fue el caso de Buda y de otros como él que, gracias a un poder de rememoración extraordinario, obtenido con su gran desarrollo espiritual, sabían con qué individuos del pasado estaban ligados, por pertenecer todos a una misma serie-de-conciencias, por ser todos ellos productos surgidos en el mismo terreno de una serie-de-conciencias – como en el curso de una misma existencia el anciano sabe con qué niño de setenta u ochenta años antes él estaba ligado por pertenecer él y ese niño a una misma serie-de-conciencias.

En esta forma el Budismo explica el mecanismo de la transmigración sin recurrir a un principio que transmigre.

Rechazada, por un lado, la existencia del alma y de un Ser Supremo, guardián de la moral, y, por otro lado, comprobada la existencia del dolor y de la injusticia, así como la realidad de lo incompleto e imperfecto de la retribución de los actos en este mundo, Buda, dentro de su gran sentido moral, estaba obligado a aceptar el postulado de la reencarnación, junto con el sistema de retribución de los actos que la reencarnación constituye, para hacer posible su sistema moral y darle un fundamento. Para Buda no sería posible la moral si todo termina con la muerte. En la estrofa 176 del *Dhammapada* Buda justamente dice que todo resulta lícito para el que desecha la idea de otro mundo. Buda recurre a este postulado porque era una creencia que su cultura le ofrecía, de la misma manera como muchos sistemas de Occidente han recurrido, con el mismo fin, a los postulados de un Ser Supremo y de un alma individual inmortal, que su cultura les ofrecía.

Además de las anteriores razones, el postulado de la reencarnación satisfacía la tendencia a la explicación causalista característica del Budismo, ya que daba una explicación de las desigualdades y de los diversos destinos de los hombres.

Bibliografía
Saṃsāra: transmigración

M. Anesaki, "Transmigration (Buddhist)", en J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. XII, pp. 429-430.

R. Garbe, "Transmigration (Indian)", en J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. XII, pp. 434-435.

A.L. Herman, *The Problem of Evil and Indian Thought*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1976, Part III, IX.

A.B. Keith, *The religion and philosophy of the Veda and Upanishads*, II, p. 570.

S. Lévi, "La transmigration des âmes dans les croyances hindous", en *Sylvain Lévi Mémorial.*

S. Lévi, "Les Jataka", en *Mémorial.* Traducción española en *Revista de Estudios Budistas*, Nº 5 México-Buenos Aires, 1993, pp. 142-154.

W.D. O'Flaherty, *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.

F. Tola y C. Dragonetti, "Saṃsāra y nirvāṇa", en *Filosofía y Literatura de la India*, pp. 13-32.

F. Tola y C. Dragonetti, *Bhavasaṅkrāntisūtra* y *Shālistambasūtra*, en *El Budismo Mahāyāna. Estudios y Textos*, pp. 19-36 y pp. 37-62 respectivamente.

F. Tola y C. Dragonetti, *Jātakas. Vidas anteriores de Buda*, Florham Park, New Jersey, USA: Primordia Media, 2003.

***Saṃyojana**: atadura*

Los *saṃyojanas* impiden la Liberación y encadenan a la rueda de las transmigraciones. El *Majjhima Nikāya* I, p. 9 (*Sabbāsavasuttam*) menciona tres:

sakkayadiṭṭhi: la creencia en un yo (ver *Attan* [d])

vicikicchā: la duda
sīlabbataparāmāsa: la creencia o fe en la utilidad (para la Liberación) de los usos y sacramentos religiosos.

El *Aṅguttara Nikāya* V, p.17 (*Saṃyojanasuttam*), y el *Dīgha Nikāya* III, p. 234 (*Saṅgītisuttantam* [VII y VIII] agregan a los anteriores los siguientes:

kāmacchanda: el deseo de renacer en un mundo de la sensualidad
vyāpāda: el odio
rūparāga: el deseo de renacer en un mundo de la forma
arūparāga: el deseo de renacer en un mundo sin forma
māna: el orgullo
uddhacca: la excitación
avijjā: la ignorancia.

En la estrofa 31 del *Dhammapada* se habla de los *saṃyojanas* o ataduras que el *bhikkhu* debe destruir. Puede referirse a los *saṃyojanas* anteriormente enumerados, pero no debe pasarse por alto la posibilidad de que no se trate aquí de un uso técnico de la palabra *saṃyojana* sino de una simple imagen para designar los lazos de cualquier naturaleza que unen al hombre al mundo. Abonan en favor de esta última posibilidad el carácter arcaico del *Dhammapada* y el hecho de que, de un modo general, las sistematizaciones y clasificaciones de conceptos pertenecen a una época posterior, en que toma auge la elaboración escolástica de las doctrinas de Buda. Ver *Samādhi* (e) para un caso semejante. Ver tambiém *Apego* y *Arhant.*

Bibliografía
Saṃyojana: atadura

P. Oltramare, *L'Histoire des idées théosophiques* II, p. 116.

Jikido Takasaki, *An Introduction to Buddhism*, p. 149.

***Saṅgha**: la Comunidad Budista*

Con respecto a este término sólo nos limitaremos a dar brevísimas indicaciones, remitiéndonos a las obras citadas en la *Bibliografía* al final de la nota. La *Comunidad Budista* o *Saṅgha*, en sentido amplio, comprende a los religiosos mendicantes o monjes (*bhikkhu*), a las religiosas mendicantes o monjas (*bhikkhunī*) y a los laicos (*upāsakas*) y laicas (*upāsikās*). Dentro de la Comunidad, los *bhikkhus* y *bhikkhunis* constituyen el núcleo sólido y homogéneo, por oposición a los laicos que forman una multitud inestable y amorfa. Por tal razón, a los ojos de tanto budistas como hindúes son los *bhikkhus* y *bhikkhunis* quienes representan la tradición budista. Numerosos textos reglamentan en forma estricta todo lo referente a la Comunidad de los *bhikkhus* y *bhikkhunis* (*Saṅgha*, en sentido estricto), existiendo prescripciones relativas a la vestimenta, comida, habitación, faltas que deben evitarse, sanciones que a éstas les corresponden. Ver *Paṭimokkha*.

Como ya lo hemos expresado, la moral que rige para la Comunidad monacal es mucho más severa que aquella que rige para los laicos, y existen además normas específicas para monjes y laicos.

Bibliografía
Saṅgha: la Comunidad Budista

Sukumar Dutt, *Early Buddhist Monachism (600 B.C.-100 B.C.)*.

Sukumar Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India*.

Nalinaksha Dutt, *Early Monastic Buddhism*.

É. Lamotte, "Buda, Dharma, Saṅgha: la Triple Joya del Budismo", en *Revista de Estudios Budistas*, No. 1, 1991, pp. 135-162.

É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, pp. 58-92.

Jesús López Gay, *La mística del Budismo.*

O. Oldenherg, *Buddha*, Dritter Abschnitt, y *Buda, su vida, su obra, su comunidad*, pp. 327-379.

P. Oltramare, *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde* II, pp. 25-68.

***Saṅkhāra**: cosa condicionada, compuesta*

Para el Budismo todas las cosas son condicionadas, en cuanto que son el efecto de una multiplicidad de causas, y asimismo son compuestas, en cuanto que cada una es un conglomerado de elementos constitutivos. Esta idea tiene principalísima aplicación con relación al individuo que, para el análisis budista, se descompone en cinco *khandhas* (ver nota respectiva), no existiendo ningún núcleo incondicionado y no-compuesto (ver *Attan* [b]). Tiene asimismo una importante aplicación práctica en la meditación sobre las impurezas (ver *Asubhabhāvanā*), parte de la cual constituyen la consideración de que el cuerpo es compuesto y el análisis del mismo en sus últimos componentes, con el fin de ver cómo todo se disgrega y perece.

Y justamente por ser condicionadas y compuestas, todas las cosas son impermanentes y transitorias, sometidas a la disgregación y al decaimiento, y por eso mismo dolorosas e insustanciales (ver *Dhammapada* 277-279; *Anicca: impermanencia* y *Dukkha: dolor*).

Con la palabra *saṅkhāra* se relaciona el adjetivo *asaṅkhata*, epíteto frecuente del *Nirvāṇa*, el cual, en oposición a todo, es lo único incondicionado y no-compuesto que existe. Ver *Nirvāṇa* c) y *Animitta: incondicionado.*

Ver en *Paṭiccasamuppāda: generación condicionada*, otro significado igualmente importante de este término, distinto del

consignado en esta nota.

Bibliografía
Saṅkhāra: cosa condicionada, compuesta

D. Kalupahana, *Causality: The Central Philosophy of Buddhism.*

G.P. Malalasekera, *Encyclopaedia of Buddhism*, Volumen IV, Fascículo 1, artículo "Causality" de Bandula Jayawardhana, pp. 1-11.

F. Tola y C. Dragonetti, "La concepción budista del universo. Causalidad e infinitud", en *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, Año 1999, Vol. 229, Número 1, pp. 65-88. Versión inglesa: "Buddhist conception of reality", en *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, Delhi, 1996, No. 1, pp. 35-64.

***Sati**: autoconciencia, atención*

Una de las normas fundamentales de la moral budista es aquella que dispone que se debe tener plena conciencia (*sati*) de todas aquellas manifestaciones de la vida que tienen lugar en el cuerpo y en lo que llamamos el espíritu, o sea la mente; es decir que se debe reducir el campo de lo inconsciente en beneficio de lo consciente.

La autoconciencia o *sati* tiene cuatro dominios de acción: "*los procesos del cuerpo* (die körperlichen Vorgänge); *la vida del sentimiento* (das Gefühlsleben), *las percepciones de la vida diaria* (die alltäglichen Wahrnehmungen); *y la actividad mental y los contenidos del pensamiento* (die Denktätigkeit und die Denkinhalte)" (Nyanaponika, *Satipaṭṭhāna*, p. 44).

Esta norma se menciona en gran número de textos y está desarrollada con toda amplitud en dos textos importantes: uno es el *Majjhima Nikāya* I, p. 55 (*Satipaṭṭhānasuttam*) y el otro el *Dīgha Nikāya* II, p. 290 (*Mahāsatipaṭṭhānasuttantam*).

La autoconciencia no es sino un aspecto de la lucha contra Māra, contra los ataques que él desencadena, ataques que vienen ya sea

de adentro (deseos, odios, etc.), ya sea de afuera (las tentaciones del mundo de los sentidos).

El *Majjhima Nikāya* (*Kāyagatāsatisuttam*) III, p. 94, dice, con relación a la *kāyagatā sati* (autoconciencia con respecto al cuerpo), a la que este *sutta* está dedicado, que el que no la practica ofrece a Māra ocasión propicia (*labhati tassa Māro otāram*). La *sati* se relaciona con el *indriya-saṃvara:* control de los sentidos, y con el *appamāda*: estado de alerta y vigilancia (ver notas respectivas).

Bibliografía
Sati: autoconciencia, atención

Nyanaponika, *Satipaṭṭhāna.*

Nyanaponika Thera, *The Heart of Buddhist Meditation.*

***Sīla**: disciplina moral*

Es el conjunto de las normas de carácter ético que rigen la vida del budista y que constituyen la condición necesaria para cualquier progreso en la práctica de la meditación y en la consecución del conocimiento.

De acuerdo con textos como el *Dīgha Nikāya* I, p. 63 (*Sāmaññaphalasuttam* 43-44), y III, p. 235 (*Saṅgītisuttantam*), los elementos constitutivos de la disciplina moral son los siguientes:

1. *pāṇātipātā veramaṇī*: abstenerse de matar
2. *adinnādānā veramaṇī*: abstenerse de robar
3. *abrahamacariyā* o *kāmesunicchā cārā veramaṇī*: abstenerse de llevar una vida no casta
4. *musā vādā veramaṇī*: abstenerse de mentir
5. *pisuṇavācāya veramaṇī*: abstenerse de calumniar
6. *pharusavācāya veramaṇī*: abstenerse de emplear lenguaje rudo

7. *samphappalāpā veramaṇī*: abstenerse de hablar frivolidades.

El *Saṃyutta Nikāya* IV, p. 340 (*Pāṭaliyasuttam*), agrega a los anteriores los tres siguientes:

1. *abhijjhāya veramaṇī*: abstenerse de la avidez y la codicia
2. *byāpādā veramaṇī*: abstenerse de la malevolencia
3. *micchādiṭṭhiyā veramaṇī*: abstenerse de poseer erróneas opiniones.

Estas diez normas constituyen el *dasa sīla*. El cumplimiento de las prescripciones del *sīla* (disciplina moral) es la condición necesaria para que pueda darse la correcta meditación (*samādhi*), base ésta a su vez del conocimiento (*paññā*), que conduce a la Liberación (*vimutti*). La moralidad es, pues, sólo una etapa transitoria, un medio, no un fin en sí misma.

Ver bibliografía en *Cualidades morales (Ética)*.

Sobrenatural (El elemento)

a) El elemento sobrenatural se hace presente en el Canon Pāli. No nos referimos a los Dioses y divinidades menores (ver *Dioses: deva*), que son aspectos del mismo, sino a los procesos y a las actuaciones que salen de lo normal, a los poderes maravillosos, etc., que son mencionados por el Canon. Señalemos ante todo los *iddhi* (o poderes sobrenaturales), que es posible obtener en un grado avanzado de la meditación. El *Dīgha Nikāya* I, p. 77 (*Sāmañña-phalasuttam*) los menciona : "*Aunque es uno, se torna múltiple, habiéndose tornado múltiple, se torna nuevamente uno; se vuelve visible o invisible; sin ser*

detenido atraviesa los muros, las murallas, las montañas, como a través del aire; se hunde en la tierra o emerge de ella, como en el agua; va sobre el agua, sin que ceda, como en la tierra; va a través del espacio con las piernas cruzadas, como un alado pájaro; con su mano toca y palpa el sol y la luna, tan poderosos y fuertes; incluso llega con su cuerpo al mundo de Brahmā". El mismo *Dīgha Nikāya* I, p. 150 (*Mahālisuttam*) admite la existencia de formas y sonidos divinos que el *bhikkhu* puede percibir mediante la adecuada concentración de la mente, pero Buda, aunque no niega su existencia, deja bien claramente establecido que ese tipo de fenómenos no es la finalidad de sus enseñanzas y de las prácticas que él propugna. En el *Udanā*, p. 21, se narra cómo Buda en un cerrar y abrir de ojos se trasladó al cielo de Indra con su primo Nanda y le enseñó las bellas apsaras, para retornar de la misma manera a tierra, apartando a Nanda, mediante la visión de las bellezas sobrenaturales, de sus amores humanos. Y así se podrían citar otros textos.

b) Pero aunque el elemento sobrenatural está aceptado en el Canon Pāli, su importancia, dentro de la economía general, es muy reducida, como lo es la de los Dioses, igualmente aceptados por el Budismo. Lo que busca, en efecto, el discípulo de Buda, como Supremo Bien, es la Liberación de las reencarnaciones y llegar al Nirvāṇa, y a esto todo se subordina. Además, la Liberación y el Nirvāṇa no se consiguen por medios mágicos, sino por la disciplina moral, la meditación y el conocimiento. Aunque se mencionan algunos elementos de carácter sobrenatural en el curso del proceso meditativo, hay que tener presente que esos elementos no constituyen un objeto en sí, sino que sólo son momentos transitorios que preparan para la consecución del conocimiento. Además muchos textos como el *Poṭṭhapādasuttam*

(*Dīgha Nikāya* I, p. 178) y el *Nibbānasukhasuttam* (*Aṅguttara Nikāya* IV, p. 414) al describir el proceso de la meditación no los toman en cuenta. Y hay razones para pensar que su inclusión en la teoría de la meditación no proviene del Budismo primitivo; ver *Samādhi: meditación, concentración de la mente.*

En el *Dhammapada* este elemento sobrenatural está casi ausente. Tal vez se da en la estrofa 175 si se admite una determinada construcción de la misma. Ver la nota correspondiente a dicha estrofa. En la estrofa 423 se menciona también el conocimiento de las anteriores reencarnaciones. Ver *Samādhi: meditación, concentración de la mente.*

En el Budismo el elemento sobrenatural se va haciendo cada vez más importante con el transcurso del tiempo, adquiriendo manifestaciones frondosas en el Budismo Mahāyāna, bajo el influjo de la rica y fecunda fantasía de la India.

c) Juzgando por la poca importancia de este elemento en el *Dhammapada* y por su incremento gradual, conforme el tiempo pasa, se puede pensar que o no existió o su importancia fue mínima en el Budismo primitivo (cf. "*El Maestro se dirige a la inteligencia (aux esprits) y no trata de impresionar (frapper) a las imaginaciones mediante lo maravilloso*", É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, p. 56; "*Con todo es cierto que el Buda, en su superioridad, se abstuvo siempre de emplear los medios indirectos de persuasión y que, nunca, en ningún caso utilizó aquellos que apelan a la parte irracional, sentimental o emotiva del ser humano*", J. Evola, *La doctrine de l'eveil*, p. 44) y que fue un elemento adventicio que se hizo presente posteriormente. El hecho de estar casi ausente del *Dhammapada* es otro argumento a favor de la antigüedad de este texto.

Este elemento sobrenatural se contrapone al carácter intelectualista que predomina en el Budismo, a esa voluntad que se manifiesta en él de investigar la realidad en forma lúcida, desechando los prejuicios y caprichos recibidos de la tradición y no tolerando la intromisión de extravagantes fantasías.

Con respecto al Hinduismo, nos limitaremos a decir que el elemento sobrenatural desempeña en él un gran papel y se manifiesta en su mitología, en sus leyendas, en sus cuentos, etc., pudiéndose decir que constituye una característica del mismo.

Bibliografía
Sobrenatural (El elemento)

L. de la Vallée Poussin, *Le Bouddha et les Abhijñas*, Louvain: Le Muséon, 1931.

G.P. Malalasekera, *Encyclopaedia of Buddhism*, Volumen I, Fascículo 1, artículo "Abhiññā" de H.G.A. van Zeyst, pp. 97-102.

G.P. Malalasekera, *Encyclopaedia of Buddhism*, Volumen V, Fascículo 4, artículos "Iddhi" y "Iddhipāda" de S.K. Nanayakkara, pp. 508-510 y 510-511 respectivamente.

Suggati**: estado de feliz existencia, ver **Duggati / suggati

Suññata**: vacío, ver **Nihilismo** y **Nirvāṇa

***Taṇhā**: sed, deseo*

La importancia de este término en la doctrina budista es muy grande. Constituye uno de los eslabones de la cadena causal del *Paṭiccasamuppāda*: "Generación Condicionada". La *taṇhā* está condicionada por la sensación, ya que brota de la percepción de algo placentero, y es a su vez condición del apego. Ver *Paṭicca-samuppāda: Generación Condicionada*. El deseo, expresado por el término *taṇhā* o por cualquiera de sus sinónimos (como *icchā*, *gedha*, *esanā*, *pipāsā*,

lobha, *kāma*), es lo que encadena al hombre al mundo de la sensualidad y, por consiguiente, al ciclo de reencarnaciones. Ver, además del Capítulo XXIV del *Dhammapada*, el pasaje del *Dhammacakkappavattanasuttam* del *Saṃyutta Nikāya* citado en la nota sobre *Cuatro Nobles Verdades*; y el *Bhārasuttam* (*Saṃyutta Nikāya* III, p. 25). Un epíteto frecuente del término *taṇhā* es el adjetivo *ponobhavikā*: "que conduce a la reencarnación", empleado, por ejemplo, en los dos textos antes citados del *Saṃyutta Nikāya*.

La idea de que es el deseo el causante de las reencarnaciones es frecuente también en los textos upanishádicos. Así la *Muṇḍaka-Upanishad* III, 2. 2, nos dice que "*a causa de los deseos uno renace aquí y allá.*" La *Brihadāraṇyaka-Upanishad* IV, 4, 6, expresa que sólo aquel que se libera de los deseos puede llegar a la unión con *Brahman*.

Bibliografía
Taṇhā: sed, deseo

G.P. Malalasekera, *Encyclopaedia of Buddhism*, Volumen IV, Fascículo 3, artículo "Desire" de S.K. Nanayakkara, pp. 385-387.

***Vimutti**: Liberación*

La Liberación es la meta final a la que lleva el camino predicado por Buda. La disciplina moral (*sīla*), la concentración de la mente (*samādhi*), el conocimiento (*paññā*) no son sino etapas intermedias, medios para alcanzar la Liberación. Pero la noción de Liberación es sumamente compleja. Por esta razón la palabra *vimutti* (liberación) y las palabras afines a ésta (*vimutta*, *vimokkha*, *mutti*, *mutta*, *mokkha*, etc.) se presentan en los textos pālis con múltiples sentidos. En los ejemplos que siguen nos hemos limitado a citar aquellos pasajes en que figuran palabras que, como *vimutti*, derivan de la raíz *MUC*-, "liberar". La idea

de "liberación" se manifiesta asimismo mediante una serie de imágenes como las de "romper las cadenas", "cortar los lazos", etc.

Unas veces significa la Liberación en un plano afectivo o psicológico: del deseo (*vana, taṇhā*) (*Dhammapada* 216, 344; *Sutta Nipāta* 211, 354, 355); de la pasión (*rāga*) y del odio (*dosa*) (*Dhammapada* 377); del afecto, del cariño, del amor (*Dhammapada* 212, 213, 214, 215); de la sumisión de los sentidos (*āyatana*) (*Sutta Nipāta* 373); de las ataduras o lazos (*saṃyojana*) (*Sutta Nipāta* 492). Otras veces la Liberación es con respecto a nociones de un carácter más trascendental: de los lazos de Māra (*mārabandhana*) (*Dhammapada* 37, 276); de la individualidad (*nāmakāya = nāmarūpa*) (*Sutta Nipāta* 1074); del sufrimiento (*dukkha*) (*Dhammapada* 189, 192, 361; *Sutta Nipāta* 170-172). En muchos pasajes la noción de *liberación* figura sin referencia a ningún otro concepto, como por ejemplo en el *Dhammapada* 57, 90, 96, 348, en los que la Liberación puede ser con respecto a cualquiera de las entidades antes mencionadas. En otros textos el término *vimokkha*, que significa igualmente "liberación", es utilizado para designar a algunas de las etapas de la meditación (ver *Samādhi: meditación, concentración de la mente*), en cuanto que en ellas se realiza un proceso de vaciamiento en el que se eliminan determinados contenidos mentales (*Aṅguttara Nikāya* IV, p. 306, *Vimokkha-suttam*; *Dīgha Nikāya* II, p. 70, *Mahānidānasuttantam*).

Podríamos decir que el significado supremo y técnico del término *vimutti* es el *Nirvāṇa*, en cuanto el *Nirvāṇa* es la Suprema Liberación, Liberación de toda la vida afectiva, de las cadenas de Māra, del sufrimiento, de la individualidad, de las reencarnaciones. Ver *Nirvāṇa* h).

El hecho de que toda la doctrina de Buda tenga como meta final

una realización concreta como es la Liberación, y no permanezca en el plano meramente especulativo del conocer por el conocer, da a esta doctrina un marcado carácter pragmático (ver *Especulación*). Observemos también que el carácter intelectualista del Budismo se hace presente en la importancia que tiene el conocimiento (*paññā*) en la consecución de la Liberación (ver *Paññā*: conocimiento).

En el Hinduismo nos encontramos con la misma actitud frente a la Liberación y, por consiguiente, con el mismo carácter pragmático de sus doctrinas y con el mismo papel principal del conocimiento, para el logro de la Liberación, pudiéndose, por lo tanto, decir que estas características constituyen rasgos permanentes de la Cultura de la India. El objeto de las doctrinas upanishádicas es la liberación de la vida individualizada y la anulación de la dualidad sujeto-objeto, mediante la identificación del alma individual (*Ātman*) con lo Absoluto (*Brahman*). Esta Liberación se consigue con el conocimiento de lo Absoluto, mediante un acto de intuición que brota después de un largo proceso de autodisciplina y meditación, comparable, por consiguiente, con el proceso budista que lleva al mismo resultado (ver *Paññā*: conocimiento). La idea de la Liberación ocupa igualmente en la *Bhagavad Gītā* importantísimo lugar, ya que es la meta a la que debe tender todo esfuerzo humano. La Liberación comprende en la *Gītā* varios aspectos que recuerdan los aspectos con que se presenta la *vimutti* en el Canon Pāli, y que É. Lamotte (*Notes sur la Bhagavad-Gītā*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929, pp. 80-82) resume como sigue: aspecto negativo: Liberación del mal, del pecado, del encadenamiento producido por el *karman*, de la muerte y de las reencarnaciones; aspecto positivo: obtención de un estado supremo, de perfección y de alegría, de reposo y de inmortalidad; la unión con lo

Absoluto y, finalmente, la unión con el Señor (*Bhagavad*) que es la personificación, impuesta por el creyente, del concepto abstracto de lo Absoluto.

***Viññāṇa**: conciencia, mente*

El término *viññāṇa*, que generalmente se traduce por "conciencia", "mente", tiene múltiples sentidos. En algunos textos como el *Saṃyutta Nikāya* II, p. 94 (*Assutavasuttam*), el término *viññāṇa* está usado como sinónimo de *manas* y de *citta*, o sea que designa la facultad mental. En otros, como el *Majjhima Nikāya* III, p. 281 (*Chachakkasuttam*), *viññāṇa* es "*el conocimiento por medio de cada facultad sensorial*" (L. Renou- J. Filliozat, *L'Inde Classique* II, p. 522), es decir, el fenómeno que se produce cuando cada uno de los sentidos entra en contacto con su respectivo objeto. En otros textos como el *Dīgha Nikāya* 1, p. 76 (*Sāmaññaphalasuttam*, 83) *viññāṇa* tiene el valor de conciencia en general, y este sentido aparece también en el término *apetaviññāṇa* en la estrofa 41 del *Dhammapada*, para designar al cuerpo muerto, carente de conciencia. El *CPD* traduce *apetaviññāṇa* por "*without understanding, senseless*", "carente de entendimiento", "carente de sensibilidad". Y es con este sentido que el término *viññāṇa* aparece en el *Paṭiccasamuppāda* (ver nota respectiva), como fundamento de la individualidad (*nāmarūpa*).

Siglos después, cuando surge la escuela budista idealista en el Budismo Mahāyāna, el término sánscrito *vijñāna*, equivalente al pāli *viññāṇa*, adquirirá enorme importancia, pues *vijñāna*, la conciencia, será el único principio realmente existente, que da origen a la realidad empírica en que existimos y que no es otra cosa que una creación

mental e ilusoria de la conciencia. Ver *Idealismo (sánscrito: Vijñānavāda) (pāli: Viññāṇavāda).*

***Yoga**: concentración*

El término *yoga* deriva de la raíz *YUJ-*. (cf. latín *jugum* y griego *ζεύγνυμι*) y, de acuerdo con su etimología, su sentido fundamental es "*el acto de uncir, de poner bajo el yugo*".

Técnicamente el término *yoga* significa el método de la concentración de la mente, una técnica de disciplina mental. Su finalidad es capacitar a la mente para que pueda fijarse, concentrarse en un punto exterior o interior, como una idea o sentimiento. Con dicha concentración la mente aumenta su poder perceptivo. Se considera que la mente, con la práctica yóguica, se convierte así en un instrumento para la consecución, en un plano inferior, de poderes sobrenaturales variados (ubicuidad, levitación, inmunidad frente al dolor, etc.) y, en un plano superior, de ciertas cualidades morales como la calma y la serenidad, y de un conocimiento intuitivo que pone al hombre en estrecho contacto con la verdadera esencia de las cosas.

Fue Patañjali quien a mediados del siglo V d. C., en sus *Yogasūtras*, sistematizó los métodos y procedimientos, muchos de ellos de carácter ascético, que constituyen el Yoga, y que eran conocidos en la India desde varios siglos antes de la aparición del Budismo.

En un sentido menos técnico y más amplio el término *yoga* significa la autodisciplina y el autocontrol, el poner bajo el yugo la entera personalidad. Con este sentido el término *yoga* figura en el *Mahābhārata* y constituye elemento importante de las enseñanzas de la *Bhagavad Gītā*. Igualmente con este sentido amplio y no técnico aparece en el *Dhammapada*, estrofa 209, junto con el término *ayoga*.

Los hemos traducido por "*concentración*" y "*dispersión*" respectivamente. La importancia del Yoga en la India es inmensa. Se puede decir que "*no hay en la India doctrina filosófica o religiosa que no se haya asociado, por lo menos ocasionalmente, a algún aspecto del Yoga*" (P. Masson-Oursel, *Esquisse*, p. 184). Lo mismo se puede decir con respecto a su influencia sobre el Budismo. Émile Senart (*Origines bouddhiques*, en *Conférences faites au Musée Guimet*, Paris: Ernest Leroux, 1907) insiste repetidas veces en la estrecha vinculación del Budismo con el Yoga. Pero cuando H. Beckh, *Buddhismus* II, p. 11, dice: "*Todo el Budismo no es otra cosa que Yoga*" y cuando L. de la Vallée Poussin (*Nirvāṇa*, p. 11) considera que el Budismo es una rama del Yoga, están exagerando la importancia y presencia del Yoga en el Budismo, ya que el Budismo es mucho más que simple Yoga. El Budismo es una filosofía, una ética y un camino salvífico, y dio lugar a un florecimiento intelectual y artístico que trasciende los límites del Yoga. La influencia del Yoga en el Budismo se revela sobre todo en la teoría budista de la meditación (*samādhi*), muchos de cuyos conceptos, inclusive términos, derivan del Yoga.

Bibliografía

Yoga

A. Daniélou, *Yoga, the Method of Re-Integration*, London: Christopher Johnson, 1954.

C. Dragonetti, "El método yóguico", en F. Tola y C. Dragonetti, *Yoga y Mística de la India*, pp. 154-179.

M. Eliade, *Techniques du Yoga*, Paris: Gallimard, 1948.

M. Eliade, *Yoga, inmortalidad y libertad* y *Yoga, Immortality and Freedom.*

G. Feuerstein, *The Yoga-Sūtra of Patañjali. An exercise in the Methodology of Textual Analysis*, New Delhi: Arnold-Heinemann, 1979.

J. W. Hauer, *Der Yoga, ein indischer Weg zum Selbst*, Stuttgart: Kohlhammer, 1958.

É. Lamotte, *Notes sur la Bhagavad-Gita*, Paris: Paul Geuthner, 1920.

Nyanaponika, *Satipaṭṭhāna.*

Nyanaponika Thera, *The Heart of Buddhist Meditation.*

É. Senart, "Origines bouddhiques", en *Conférences faites au Musée Guimet*, Paris: Paul Geuthner, 1907, pp. 115-158.

É. Senart, "Bouddhisme et Yoga", en *Revue de l'Histoire des Religions,* Vol. 43, nov. 1900, pp. 345-364.

Amadeo Solé-Leris, *Tranquillity D Insight. An Introduction to the oldest form of Buddhist Meditation*, Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1992. Versión española: *La meditación budista según las más antiguas enseñanzas*, Barcelona: Ediciones Martínez Roca S.A., 1986.

F. Tola, "El hombre en el Yoga", en F. Tola y C. Dragonetti, *Yoga y Mística de la India*, pp. 54-67.

F. Tola y C. Dragonetti, "Yoga y trance místico en las antiguas *Upanishads*", en F. Tola y C. Dragonetti, *Yoga y Mística de la India*, pp. 183-208.

F. Tola y C. Dragonetti, *The Yogasūtras of Patañjali. On Concentration of Mind.*

TRADUCCIÓN

DHAMMAPADA

La esencia de la sabiduría budista

CAPÍTULO I

* VERSOS GEMELOS [1]

* 1

La condición humana (*dhamma*)
está dirigida por la mente,
predomina en ella la mente,
está hecha de mente.
Si uno habla o actúa con mente (*manas*) perversa,
la desgracia (*dukkha*) lo sigue
como la rueda de la carreta sigue los pasos del buey.

* 2

La condición humana (*dhamma*)
está dirigida por la mente,
predomina en ella la mente,
está hecha de mente.
Si uno habla o actúa con mente (*manas*) pura,
la felicidad lo sigue
como su sombra que nunca lo abandona.

3

"Me insultó, me golpeó, me venció, me robó"
- no cesa la agresividad
de aquellos que albergan
estos sentimientos de rencor.

4

"Me insultó, me golpeó, me venció, me robó"
- cesa la agresividad
de aquellos que no albergan
estos sentimientos de rencor.

5

Jamás en este mundo
los odios cesan con el odio;
cesan con la benevolencia:
ésta es una ley (*dhamma*) eterna.

6

Los otros no saben
que en este mundo debemos controlarnos;
cesa la disensión en aquellos que sí lo saben.

* 7

Al que vive buscando el placer,
descontrolado en sus sentidos,
inmoderado en la comida,
indolente y con escasa energía,

a ése lo doblega Māra (*māra*),
como el viento doblega un árbol débil.

* 8

Al que vive sin buscar el placer,
bien controlado en sus sentidos,
moderado en la comida,
lleno de fe (*saddhā*) e inquebrantable energía,
a ése no lo doblega Māra (*māra*),
como el viento no doblega una montaña de roca.

* 9

Aquel que sin haberse liberado de las impurezas,
carente de veracidad y autocontrol,
vista el manto color azafrán,
ése no es digno del manto color azafrán.

* 10

Pero aquel que, bien afincado en los preceptos
de la disciplina moral (*sīla*),
provisto de veracidad y autocontrol,
ha arrojado de sí las impurezas,
ése sí es digno del manto color azafrán.

11

Aquellos que consideran
que hay realidad en lo irreal
y los que ven irrealidad en lo real,
nutridos de falsas ideas,
no llegan nunca a la realidad.

12

Pero los que juzgan
lo real como real y lo irreal como irreal,
éstos, nutridos de ideas verdaderas,
sí llegan a la realidad.

13

Como la lluvia atraviesa
una casa mal techada,
así la pasión (*rāga*) penetra
en una mente (*citta*) indisciplinada.

14

Como la lluvia no penetra
en una casa bien techada,
así la pasión (*rāga*) no penetra
en una mente (*citta*) bien disciplinada.

VERSOS GEMELOS I

* 15

El que actúa mal
sufre en este mundo,
sufre en el otro,
sufre en ambos mundos;
sufre, se tortura
viendo lo impuro de sus (*attan*) acciones.

* 16

El que actúa bien
goza en este mundo,
goza en el otro,
goza en ambos mundos;
goza, se regocija
viendo la pureza de sus (*attan*) acciones.

* 17

El que actúa mal
se atormenta en este mundo,
se atormenta en el otro,
se atormenta en ambos mundos;
se atormenta pensando:
"He hecho una mala acción";
y se atormenta más
al llegar a un estado de mísera existencia (*duggati*).

* 18

El que actúa bien
goza en este mundo,
goza en el otro,
goza en ambos mundos;
goza pensando:
"He hecho una buena acción";
y goza más
al llegar a un estado de feliz existencia (*suggati*).

* 19

El hombre desidioso,
por mucho que recite las Escrituras,
si no cumple sus preceptos
- como un vaquero que cuenta vacas ajenas -
no participa de la condición de samán (*samaṇa*).

* 20

Pero aquel que vive
de acuerdo con el dharma (*dhamma*),
habiendo eliminado el deseo, el odio y el error,
dotado del verdadero conocimiento,
con su mente bien liberada,
sin nada que lo ligue a este mundo o al otro,
ése, por poco que recite las Escrituras,
participa de la condición de samán (*samaṇa*).

NOTAS

1 Los asteriscos remiten a las notas que se encuentran al fin de cada capítulo, y las palabras pālis puestas entre paréntesis a las notas respectivas del capítulo *Principales conceptos budistas*.

Yamakavaggo: "Versos gemelos". El criterio que ha llevado al agrupamiento de las estrofas en capítulos (*vagga*) es, en algunos casos, de carácter externo, no existiendo ninguna vinculación interna entre las diversas estrofas agrupadas. Tal cosa sucede con el presente capítulo *Yamakavaggo*, en el que se han agrupado estrofas que expresan el aspecto positivo y negativo de alguna idea con el cambio de unas pocas palabras. Tenemos otros ejemplos en los capítulos *Pupphavaggo*: "Las flores" y *Sahassavaggo*: "Los miles".

1 y 2 *dhamma*: término de múltiples sentidos y difícil, por lo mismo, de ser traducido. Donde aparece debe ser tomado con el valor de "doctrina" (moral de Buda), salvo que indiquemos otros sentidos. En esta estrofa lo hemos traducido por "condición humana". Podría también traducirse por "cualidades" (*CPD* en "*akusala*") o de un modo más general (Oltramare, *L'Histoire* II, pp.151-152) por "fenómenos", "hechos", "cosas", pues designa cualquier realidad de cualquier naturaleza. Ver *Dhamma*.

manopubbaṅgama: "(está) dirigido por la mente". Podría también traducirse por "(está) precedido por la mente". En el *Aṅguttara* I, p. 11 (*Accharāsaṅghātavaggo*) se dice que los *dhammā kusalā* (buenas cualidades) y los *dhammā akusalā* (malas cualidades) son *manopubbaṅgamā* (precedidos por la mente).

manomaya: hecho de mente. Podría también traducirse por "creado por la mente" (P. Oltramare, *L'Histoire* II, p. 295). Ver *Idealismo*.

vahato - que hemos traducido por "del buey" - es considerado generalmente como genitivo singular del participio presente de *vahati*: "tirar (de)". Siguiendo a J. Brough, *The Gāndhārī*, p. 243 (201), lo tomamos como genitivo singular de *vahatu*, buey de tiro. (Acerca del genitivo singular en -o ver Geiger, *Pāli*, § 83, 2).

Es de notar la presencia de la comparación en estas estrofas. Las comparaciones son frecuentes en el *Dhammapada* y comunican algo de poético a la estrofa en que se encuentran y, al mismo tiempo, por su

contenido, generalmente tomado de la vida cotidiana, son aptas para hacer más asequible la enseñanza budista a un público mayor.

7 y 8 Para estas dos estrofas ver *Indriyasaṃvara*: el control de los sentidos.

9 y 10 *kasāva*: impureza. Según el comentador se trata de las tres faltas fundamentales mencionadas en la estrofa 20: *rāga* (deseo), *dosa* (odio), *moha* (error). Ver *Faltas fundamentales (rāga-dosa-moha): deseo-odio-error.*

kāsāva: túnica color azafrán característica del monje budista. Es interesante recordar el Himno X, 136, 2 del *Rig Veda*, donde se dice que "los ascetas ... se cubren de harapos color azafrán". Este color se convirtió más tarde en el color preferido de los ascetas y también de los monjes budistas.

Existe en estas dos estrofas un evidente juego de palabras en pāli, que no hemos podido mantener en la traducción, entre los términos *anikkasāva*: "no libre de impurezas", *vantakasāva*: "que ha arrojado las impurezas" y *kāsāva*: manto color azafrán. Cf. *Mahābhārata* XII, 568.

15 y 16 *pecca*: "en el otro (mundo)". Referencia a la retribución de los actos malos en otra vida, en otra reencarnación o renacimiento. Ver *Retribución de los actos: karman*, y *Saṃsāra: transmigración.*

17 y 18 *tappati, nandati:* "se atormenta", "goza". En estas dos estrofas hay referencias a los sentimientos de remordimiento y de satisfacción, que siente el hombre después de la falta cometida o del deber cumplido. Ese remordimiento y esa satisfacción constituyen, ya de por sí mismos, un castigo y una recompensa, y son, por consiguiente, un efecto del acto y una retribución del mismo. El *Bālapaṇḍitasuttam*, *Majjhima Nikāya* III, p. 163, nos dice cómo el recuerdo de sus malas acciones atormenta al malo y cómo el recuerdo de sus buenas acciones llena al bueno de felicidad. Ver *Retribución de los actos: karman.*

19 y 20 *Sahita*: "las Escrituras", como anota el comentador se trata del *Tipiṭaka*; nombre colectivo de las Escrituras Canónicas Budistas. Ver en la primera parte de la *Introducción*: *Canon Pāli.*

CAPÍTULO II

* EL ESTADO DE ALERTA Y VIGILANCIA

* 21

El estar alerta y vigilante (*appamāda*)
es el camino hacia la inmortalidad,
la desidia es el camino hacia la muerte;
los que están alertas y vigilantes no mueren,
los que son desidiosos son como los muertos.

* 22

Los *pandits* (*paṇḍita*) en vigilancia (*appamāda*),
sabiendo esto en forma clara, se deleitan
en el estado de alerta y vigilancia (*appamāda*),
gozosos en el reino de los *ariyas*.

* 23

Los que constantemente
están dedicados a la meditación (*jhāna*),
perseverantes y esforzadamente empeñosos,
conquistan, sabios, el *Nirvāṇa* (*nibbāna*),
insuperado estado de perfecta paz.

24

Se acrecienta la gloria
de aquel que es enérgico
y está compenetrado de autoconciencia (*sati*),
de conducta pura,
de actos reflexivos, autocontrolado,
que vive según el *Dharma* (*dhamma*),
alerta y vigilante.

25

Mediante su energía,
su autocontrol y autodominio,
mediante su estado de alerta y vigilancia (*appamāda*),
debe el sabio hacerse una isla
que no sumerja la correntada.

* 26

Los hombres necios (*bāla*) y torpes
se dan a la indolencia;
el sabio cuida, como su mejor tesoro,
su estado de alerta y vigilancia (*appamāda*).

27

No os entreguéis a la indolencia
ni a la intimidad de los placeres
de la sensualidad (*kāma*),
pues el que medita alerta y vigilante
alcanza gran felicidad.

EL ESTADO DE ALERTA Y VIGILANCIA II

* 28

Una vez que el *pandit* (*paṇḍita*),
con su estado de alerta y vigilancia (*appamāda*),
ha arrojado de sí la desidia,
subiéndose a la torre de la sabiduría,
contempla entonces, libre de pena,
al dolorido género humano;
contempla, sabio, a los ignorantes (*bāla*),
como quien desde lo alto de una montaña
contempla a los que están en el fondo del valle.

29

Alerta y vigilante entre los desidiosos,
totalmente despierto entre los dormidos,
avanza el sabio dejándolos atrás,
como un caballo veloz a un caballo sin fuerzas.

* 30

Por alerta y vigilante,
el Generoso alcanzó la primacía entre los Dioses;
ellos alaban el estar alerta y vigilante (*appamāda*),
sin cesar critican la indolencia.

*31

El *bhikkhu* (*bhikkhu*) que se complace
en estar alerta y vigilante (*appamāda*),
que ve un peligro en la desidia,
va como el fuego
quemando sus ataduras (*sāṃyojana*),
débiles o fuertes.

* 32

El *bhikkhu* que se complace
en estar alerta y vigilante (*appamāda*),
que ve un peligro en la desidia,
ya no puede decaer;
está cerca del *Nirvāṇa* (*nibbāna*).

NOTAS

Appamādavaggo: "El estado de alerta y vigilancia". Ver *Appamāda: estado de alerta y vigilancia.*

21 *amata*: "inmortalidad". Es un epíteto del *Nirvāṇa*. Ver *Nirvāṇa* b).

22 *pandit*, es decir, "sabio", "experto", "hábil". Ver *Bāla / paṇḍita: el necio y el sabio.*

ariya: El término *ariya* tiene los siguientes significados: a) perteneciente a la raza aria o que habla un lenguaje ario, o sea una persona que pertenece a la raza de los indoeuropeos, por oposición al aborigen de la India; b) de noble nacimiento y educación, de casta elevada, eminente, con una connotación de superioridad o excelencia; y c) noble, sublime, en un sentido más alto (espiritual o moral), aplicado a la ley de Buda, a sus discípulos, a su disciplina y prácticas. La palabra ha ido tomando, pues, un significado ético, pasando del terreno de la superioridad racial y social al terreno de la superioridad moral. Ver *Aristocratismo.*

23 Ver *Samādhi*: meditación.

26 Ver las estrofas correspondientes al Capítulo V, *Bālavaggo*: El necio.

28 *paññāpāsāda*: la torre de la sabiduría. Statius, *Silvae* II, 2, 131 y 132, dirigiéndose a su "patronus", el epicúreo Pollius, tiene los siguientes versos: ... *celsa tu mentis ab arce / despicis errantes humanaque gaudia rides.* (" ... Tú, desde la elevada ciudadela de tu mente, contemplas a los hombres que vagan y te ríes de sus alegrías"). Lucretius II, 7 y ss.: *Sed nil dulcius est bene quam munita tenere / edita doctrina sapientum templa serena, / despicere unde queas alios passimque uidere / errare atque uiam palantis quaerere uitae* (" Pero nada es más agradable que ocupar el elevado recinto fortificado por la ciencia de los sabios, región serena desde la cual puedas dirigir la mirada hacia los otros y verlos por todas partes andar errantes y buscar extraviados el camino de la vida").

30 *maghavant*: "el Generoso", epíteto del Dios védico Indra. Es el epíteto que con mucha frecuencia recibe Indra en el *Rig Veda.* Indra, como se sabe, es uno de los Dioses más importantes, tal vez el más

importante del panteón védico. Es el Dios guerrero, el Dios de la fuerza, que lleva a cabo múltiples e importantes hazañas, descritas en los numerosos himnos védicos que le están dedicados. Ver *Dioses: deva.*

31 y 32 *bhikkhu*: monje budista. Ver Capítulo XXV, *Bhikkhuvaggo.*

CAPÍTULO III

* LA MENTE

33

El sabio endereza su mente (*citta*),
vacilante e inestable,
difícil de retener, difícil de refrenar,
como el que hace flechas endereza una flecha.

34

Como un pez arrojado en la playa,
sacado del agua, su morada,
así se agita nuestra mente (*citta*)
para escapar del poder de Māra (*māra*).

35

Cosa buena es el control de la mente (*citta*),
difícil de refrenar, voluble, que vuela a su antojo;
la mente (*citta*) controlada aporta felicidad.

36

Cuide el sabio su mente (*citta*),
imperceptible, sutil, que vuela a su antojo;
la mente (*citta*) vigilada aporta felicidad.

* 37

Los que controlan su mente (*citta*),
que se vuela lejos,
solitaria, incorpórea,
y que se cobija en lugar recóndito,
aquéllos se liberan de las cadenas de Māra (*māra*).

38

No llega a su completa realización
el conocimiento (*paññā*)
de aquel de mente (*citta*) inestable,
de vacilante serenidad,
que desconoce la verdadera Doctrina (*dhamma*).

39

Miedo no existe
para el que está despierto,
con su pensamiento (*citta*) libre de sensualidad,
con su mente (*cetas*) libre de agitaciones,
más allá de lo bueno y de lo malo.

* 40

Sabiendo que este cuerpo es frágil como un cántaro,
haciendo de su mente (*citta*) una ciudadela,
luche uno contra Māra (*marā*)
con el arma del conocimiento (*paññā*);
proteja su conquista;
libre esté de todo lazo.

LA MENTE III

* 41

Pronto, en verdad,
este cuerpo yacerá por tierra,
arrojado, sin vida,
como un leño inútil.

42

Cualquier cosa que un enemigo
pueda hacerle a su enemigo,
o un rival a su rival
- algo peor aún que eso
puede hacer una mente (*citta*) mal dirigida.

43

Cualquier cosa que puedan hacer
el padre y la madre
o los otros allegados
- algo mejor aún que eso
puede hacer una mente (*citta*) bien dirigida.

NOTAS

Cittavaggo: "La mente". Ver *Manas: mente.*

37 *guhāsaya*, literalmente "que se cobija en lugar secreto, escondido, recóndito", ya que *guhā* es, tanto en sánscrito como en pāli, "*a hiding place, a cave, cavern*". Generalmente se entiende que el lugar secreto, escondido, recóndito, es el corazón. En las Upanishads el término *guhā*, en expresiones similares a *guhāsaya*, se utiliza con respecto al *ātman.* Así por ejemplo, *Katha-Upanishad* II, 2, 20 (= *Shvetashvatara-Upanishad* III, 20, aplicado al Espíritu supremo); *Muṇḍaka-Upanishad* II, 2, 1; y *Kaivalya-Upanishad* 3. Aunque Shaṅkara glosa el término *guhā* por "corazón" (*hṛidaye, hṛidi*) y muchos traductores lo siguen, nos parece que estas expresiones señalan el carácter misterioso, heterogéneo del *ātman*, carácter sobre el cual insisten con tanta frecuencia las Upanishads. En otra Upanishad, *Tejabindu* 5, se tiene *guhyam* "misterioso", sin referencia posible a "corazón". (Lo anterior sin perjuicio de textos que fijan el *ātman* "en el espacio que hay en el interior del corazón", *Brihadāraṇyaka-Upanishad* 4.4.22). Es muy probable que el término pāli *guhāsaya* derive de la fraseología upanishádica. Y tal vez por esta razón, y de acuerdo con lo anteriormente manifestado, *guhāsaya* en esta estrofa (y otras similares) indique simplemente que *citta* es algo que no se puede alcanzar con los sentidos, que no se puede encontrar, algo por eso misterioso, secreto.

40 *jita*: "lo conquistado", "su conquista", es decir, el terreno ganado en la lucha contra Māra, que significa en último término el subyugamiento de la sensualidad, obstáculo para la consecución del más alto fin, la Liberación, el *Nirvāṇa.*

41 *apetaviññana*: "sin vida". Para esta estrofa ver *Viññāṇa: conciencia, mente*, *Asubhabhāvanā: meditación sobre las impurezas y Anicca: impermanente, impermanencia.*

CAPÍTULO IV

* LAS FLORES

* 44

¿Quién conquistará esta tierra,
el mundo de Yama y el de los Dioses?
¿Quién ha de encontrar hábilmente
el bien predicado camino del *Dharma* (*dhamma*)
que es como una flor?

* 45

El discípulo (de Buda) conquistará la tierra,
el mundo de Yama y el de los Dioses;
el discípulo (de Buda), hábilmente,
encontrará el bien predicado
camino del *Dharma* (*dhamma*)
que es como una flor.

* 46

Sabiendo que este cuerpo
tiene la consistencia de la espuma,
comprendiendo que es igual a un espejismo,
quebrando los dardos floridos de Māra (*māra*),
puede uno ponerse fuera del alcance
de la mirada del Rey de la Muerte.

* 47

Como una gran correntada
se lleva a la dormida aldea,
así la muerte va llevándose
al hombre que tiene su mente
poseída por el deseo,
ocupado en recoger flores.

* 48

La muerte se apodera del hombre
cuya mente está encadenada,
ocupado en recoger flores,
insaciable en sus deseos (*kāma*).

49

Como una abeja se va,
después de tomar el polen,
sin dañar a la flor ni su color ni su perfume,
de la misma manera en la aldea
ha de comportarse el *muni*.

50

Considere uno,
no lo malo de los otros
ni lo que los otros han hecho o no han hecho,
sino lo que uno mismo (*attan*) hace o no hace.

LAS FLORES IV

51

Como una bella flor,
llena de colorido pero sin perfume,
así es estéril la palabra hermosa
del que no actúa (conforme a ella).

52

Como una bella flor,
llena de colorido y con perfume,
así es fecunda la palabra hermosa
del que actúa (conforme a ella).

53

Como con un montón de flores
puede uno hacer muchos ramos de flores,
así han de ser hechas muchas buenas acciones
por el hombre desde que nace.

* 54

No va contra el viento el perfume de la flor
- sándalo, *tagara*, *mallikā* ;
va contra el viento la fragancia de los buenos.
El hombre bueno llena con su fragancia
todas las regiones.

* 55

El sándalo, el *tagara*,
la flor de loto o el jazmín
- superior a sus perfumes
es la fragancia de la conducta noble (*sīla*).

* 56

Débil es el perfume del *tagara* y del sándalo;
pero la fragancia de los buenos (*sīla*)
se difunde sin igual
hasta entre los Dioses.

57

Māra (*māra*) no encuentra el rastro
de aquellos de conducta noble (*sīla*),
que viven alertas y vigilantes (*appamāda*)
y que gracias al perfecto conocimiento
han encontrado la Liberación (*vimutti*).

58

Como un loto puede nacer
bello y suavemente perfumado
en un montón de desperdicios
arrojados en algún camino,

LAS FLORES IV

* 59

así, entre los hombres comunes e ignorantes,
que son cual desperdicio,
resplandece,
gracias a su conocimiento (*paññā*),
el discípulo del Perfectamente Iluminado.

NOTAS

Pupphavaggo: "Las flores". Ver Capítulo, I, nota a *Yamakavaggo.*

44 y 45 *Yama.* En el Budismo Yama es el Rey de los muertos y por consiguiente se confunde con un aspecto de la figura de Māra. El Budismo tomó este personaje del Hinduismo, el cual a su vez lo heredó de las creencias védicas. Ver *Dioses: deva.*

kusalo puppham iva: no es claro lo que se ha querido expresar con estos términos. Algunos traductores se ven obligados a traducirlos, sobre-entendiendo *mālakāra* ("hacedor de guirnaldas"), por "como un experto hacedor de guirnaldas encontrará flores" (Nārada Thera); y otros, sobreentendiendo al lado de *puppham* (flor) el adjetivo "adecuado", por "como una persona hábil encuentra la flor adecuada" (Radhakrishnan, Max Müller). Nosotros hemos preferido sacar *kusalo* (hábil) de la comparación y tomar *puppham iva* ("como una flor") como una comparación referida a *dhammapada*, el camino del *dharma.*

46 *papupphaka*: dardo florido. Māra, en cuanto personificación del amor, aspecto del deseo, ha hecho suyas las flechas del Dios del amor (*kāma*), flechas que la mitología y los poetas hinduistas se representan como flores. Con respecto a esta estrofa ver *Idealismo (sánscrito: Vijñāṇavāda) (pāli: Viññāṇavāda).*

47 y 48 *pupphāni eva pacinantaṃ*: "recogiendo flores". Estos términos por sí solos parecen algo forzados e incongruentes. Por eso, siguiendo al comentador, Radhakrishnan traduce "recogiendo las flores (de la vida)", y Nārada Thera "recogiendo las flores (de los placeres sensuales)", o sea que toman *flores* en un sentido metafórico. El *Mahābhārata* XII, 169, 12 y 17 (edición de Poona) tiene:

> "*anavāpteṣu kāmeṣu mṛityur abhyeti mānavam,*
> *śaspānīva vicinvantam anyatragatamānasam /*
> *vṛkīvoraṇam āsādya, mṛtyur ādāya gacchati //* (12)...
>
> *tam putrapaśusaṃmattaṃ vyāsaktamanasaṃ naram /*
> *suptaṃ vyāghraṃ mahaugho vā mṛtyur ādāya gacchati //* (17)"

("La muerte le llega al hombre
antes de que haya satisfecho sus deseos
- como un lobo que ataca a un cabrito
que está buscando hierbas,
con la mente ocupada en otra cosa –
tomándolo la muerte se va." [12]...

"La muerte se va
tomando al hombre envanecido por sus hijos y rebaños,
con su mente presa de los deseos
- como una gran correntada a un tigre dormido." [17]).

El *Mahābhārata* expresa en forma más completa y congruente la misma idea que las estrofas 47 y 48 del texto pāli del *Dhammapada*.
49 *muni*: sabio.

54, 55 y 56 *tagara*, es el arbusto *Tabernaemontana coronaria*. Se obtiene de él un oloroso polvo de incienso.

54 *malikā*, jazmín de Arabia.

55 *vassikī*: jazmín. Es el *Jasminum Sambac*, "*the great-flowered jasmine*" (*PTS Dict.*).

59 *puthujjana*: hombre común, o persona ordinaria que no se esfuerza ni se exige mayormente. Ver *Aristocratismo*.
sammāsambuddha: el Perfectamente Iluminado, Buda. Ver *Gotama* y Capítulo XIV, *Buddhavaggo*.

CAPÍTULO V

*EL NECIO

* 60

Larga es la noche
para el que está despierto,
largo es un *yojana*
para el que está cansado,
largo es el *saṃsāra*
para los ignorantes (*bāla*)
que desconocen la verdadera doctrina (*dhamma*).

61

Si uno en su camino no encuentra
a alguien mejor o igual a sí mismo (*attan*),
que entonces resueltamente
continúe solo su camino:
con el necio (*bāla*) no hay amistad posible.

62

El necio (*bāla*) se preocupa:
"Mis hijos ... mi riqueza ..."
Uno mismo (*attan*) no es de uno mismo,
¿cómo lo serán los hijos?
¿cómo lo será la riqueza?

63

El ignorante (*bāla*) que conoce su ignorancia
es en esto sabio (*paṇḍita*);
el ignorante que se cree sabio,
ése sí es ignorante.

64

Aunque el ignorante (*bāla*)
se asocie con el sabio (*paṇḍita*) toda su vida,
no capta el *Dharma* (*dhamma*),
como no capta la cuchara el gusto de la sopa.

65

Pero si un hombre inteligente
se asocia con el sabio (*paṇḍita*)
aunque sea un momento,
rápidamente capta el *Dharma* (*dhamma*),
como la lengua el gusto de la sopa.

66

Los tontos (*bāla*) e ignorantes
se comportan consigo mismos (*attan*)
como con un enemigo,
haciendo cosas perversas, de amargo fruto.

67

No es buena la acción
que uno se duele de haber hecho,
cuyo fruto recoge uno,
lamentándose,
con el rostro bañado en lágrimas.

68

Pero es buena la acción
que uno no se duele de haber hecho,
cuyo fruto recoge uno,
contento y gozoso.

* 69

Como miel
considera el ignorante (*bāla*) su acción mala,
mientras ella no madura;
cuando madura,
el dolor (*dukkha*) le llega.

* 70

Aunque mes tras mes
se alimente sólo
con lo que cabe en la punta de una hoja,
no vale el ignorante (*bāla*)
ni la más pequeña parte de aquellos
que han sopesado bien el *Dharma* (*dhamma*).

* 71

Una mala acción
no se desprende de inmediato
- como la leche (?);
ardiendo como un fuego cubierto de cenizas,
no abandona al necio (*bāla*).

* 72

Lo que el necio (*bāla*) ha aprendido
es para su propia desgracia;
mata lo que hay en él de bueno,
causando su propia ruina.

* 73

(El necio) desea una indebida reputación,
el respeto de los *bhikkhus*,
la autoridad en los conventos
y el homenaje de los extraños.

* 74

– "Conozcan todos mi acción,
los jefes de familia y los mendicantes (*pabbajita*),
dependan de mí en todo,
en lo que deben hacer y en lo que no deben hacer"
- así piensa el necio (*bāla*)
y su deseo y orgullo aumentan.

EL NECIO V

* 75

Uno es el camino de la riqueza,
otro el camino que conduce al *Nirvāṇa* (*nibbāna*).
Habiendo aprendido esto,
que el monje (*bhikkhu*),
discípulo de Buda (*buddha*),
no goce en los honores, practique el desapego.

NOTAS

Bālavaggo: "El necio". Ver las estrofas correspondientes al Capítulo VI, *Paṇḍitavaggo*.

60 *yojana*: medida de longitud equivalente más o menos a millas.

69 *madhuvā*: "como miel". Palabra suspecta según J. Brough, *The Gāndhārī*, p. 263 (283). Fausbøll la considera adverbial, equivalente al sánscrito *madhuvat*: "quasi miel". El *PTS Dict.* cree que debe leerse *madhū vā*. La edición del comentario cita una variante burmesa *madhū vā* y glosa *madhuṃ viya madhura-rasaṃ viya* ("como miel", "como el sabor de miel"). Puede ser que el *Udānavarga* (porción perdida) tuviese, en el pasaje correspondiente a esta estrofa, *madhuram*, a juzgar por la versión tibetana (J. Brough, *ibid.*). Mantenemos el texto *madhuvā*, pero, por exigirlo así el sentido, traducimos siguiendo a Fausbøll y el comentario.

70 Siguiendo la edición de Burma (citada por Nālandā) leemos *saṅkhāta°* en lugar de *saṃkhata°* (von Hinüber/Norman).

kusaggena bhuñjetha bhojanam: literalmente "se sirva su alimento con la punta de la hoja *kusa*", indicándose de esta manera la pequeña cantidad de alimento que puede tomar. Tenemos una referencia al ascetismo. Ver *Ascetismo*.

kalaṃ (agghati) *soḷasim* : ni la más pequeña parte. Literalmente "ni la décimosexta parte".

71 *na ... muccati*: "no se desprende". El comentador glosa *na pariṇamati na pakatiṃ jahati* ("no madura, no pierde o abandona su forma original o su naturaleza") y, siguiendo sin duda al comentador, el *PTS Dict.* estima que en este pasaje *muccati* ("es soltado, desprendido") está por *muccheti* ("se cuaja"). Von Hinüber y Norman similarmente adoptan la lectura *mucchati*, sugerida por Lüders. De acuerdo con estas lecturas la traducción sería "un mal acto cometido no produce frutos con la rapidez con que se corta la leche" (Nārada Thera). Este sentido es adoptado por muchos traductores. No vemos la razón por la cual hay que darle a *muccati* el valor de *muccheti* o reemplazarlo por *mucchati*. Además *muccheti* ("se cuaja") o *mucchati* ("se endurece") se aplican bien a *khīram* ("la leche"), pero no tan bien a *pāpam kammam* ("la mala

acción"); y la idea de *muccati* ("es soltado"), no sólo va bien con *pāpam kammam*, sino con el verso siguiente, en el que se expresa que la mala acción no lo suelta a uno, sino que lo persigue.

El *Manusmriti* IV, 172, expresa una idea similar: "la mala acción cometida en este mundo no produce de inmediato sus frutos, como una vaca". Pero este pasaje es objeto de diversas interpretaciones (*The laws of Manu*, trad. Bühler *ad locum*).

Tal vez la idea que se ha querido expresar en la estrofa pāli es que la mala acción no se desprende de uno (*muccati*), tan prestamente como la leche (lo hace de la vaca). El *Kirātārjunīya* de Bhāravi (IV, 31) se refiere justamente a la facilidad y abundancia con que la leche fluye de la vaca, en su retorno al establo – "ante el recuerdo de su ternero" (*vatsasmaraṇāt*), como comenta Mallinātha.

72 *muddham assa vipātayam*: "causando su ruina". Literalmente "haciendo volar en pedazos su cabeza". Este pasaje en que se dice que la cabeza del necio saltará en pedazos, nos recuerda aquel pasaje de la *Brihadāraṇyaka-Upanishad* III, 9, 26, que refiere que la cabeza del brahmán Shākalya saltó en pedazos (*mūrdhā vipapāta*), como se le había pronosticado, al no contestar una pregunta de teología que se le formuló. Y, en la misma *Upanishad* III, 6, Yājñavalkya le dice a Gārgī que no pregunte demasiado, pues su cabeza puede saltar en pedazos. Incluso, pues, en un detalle como éste se descubre la vinculación del Budismo con las doctrinas y textos del Hinduismo.

73 y 75 Ver Capítulo XXV, *Bhikkhuvaggo*.

74 *kata*: acción. *Kata* está por *kataṃ*, *metri causa* (Fausbøll).

gihin: "jefe de familia". Literalmente "el que posee casa", por consiguiente, que lleva una vida doméstica, en oposición a los *pabbajitas*, que justamente han abandonado su casa para dedicarse a la vida mendicante y errante. Ver *Pabbajita: que parte hacia la vida errante y mendicante* y *Samaṇa o samán (vida mendicante o errante)*.

75 *viveka*: "desapego". El sentido inicial de este término es de separación: 1) desde el punto de vista físico, con respecto al cuerpo: soledad; 2) desde el punto de vista intelectual, con respecto a los objetos del pensamiento: discriminación; y 3) desde el punto de vista ético: desapego (T.W. Rhys Davids, *Dialogues* I, p. 84, nota 2). Lo hemos traducido por "desapego", pero se podría traducir también, en el

presente pasaje, por "soledad" o "discriminación". Mejor sería aún traducirlo, si la hubiere, por una palabra que englobara a la vez los tres sentidos.

CAPÍTULO VI

*EL PANDIT

76

Si encuentras a un hombre inteligente
que te descubre tus faltas y te reprende,
asóciate con ese sabio (*paṇḍita*):
es un descubridor de tesoros.
A quien se asocia a una persona así,
le va mejor y no peor.

77

Si reprende, si aconseja, si aleja de lo malo,
tiene el aprecio de los buenos
y la antipatía de los malos.

* 78

No te asocies a malos amigos,
no te asocies a hombres que nada valen;
asóciate a buenos amigos,
asóciate con los mejores.

* 79

El *pandit* (*paṇḍita*) se regocija siempre
en el *dharma* (*dhamma*) enseñado por los *ariyas*.
Nutriéndose del *dharma*,
vive feliz, con su mente (*cetas*) serena.

* 80

Los que cavan acequias encaminan el agua;
los flecheros enderezan la flecha;
los carpinteros, la madera;
los sabios (*paṇḍita*) se domeñan a sí mismos (*attan*).

* 81

Como la roca compacta no tiembla con el viento,
así el sabio (*paṇḍita*) no se conmueve
ni en el reproche ni en la alabanza.

* 82

Al escuchar el *dharma* (*dhamma*)
los sabios (*paṇḍita*) se tornan serenos,
como lagos profundos, tranquilos y cristalinos.

* 83

En toda circunstancia
el hombre bueno practica el renunciamiento
y no habla inspirado por el deseo del placer (*kāma*);
el sabio no se altera cuando la felicidad le llega
o la desgracia (*dukkha*) lo alcanza.

EL PANDIT VI

* 84

No desee hijos ni riquezas ni reinos,
ni con miras a sí mismo (*attan*) ni con miras a otros;
no desee su propio éxito con una conducta injusta;
haga suya la disciplina moral (*sīla*),
haga suyo el conocimiento (*paññā*);
siga el *dharma* (*dhamma*).

* 85

Pocos son los hombres
que han alcanzado la otra orilla;
los otros prosiguen en esta orilla.

* 86

Pero aquellos que,
una vez predicado el *dharma* (*dhamma*),
actúan de acuerdo con el *dharma*,
esos irán allende el dominio de la muerte,
tan difícil de superar.

* 87

Abandonando la conducta (*dhamma*) sombría
debe el *pandit* (*paṇḍita*)
aplicarse a la conducta luminosa.
Saliendo de su hogar
para asumir la condición
de los que no tienen hogar (*pabbajita*),
en la soledad, en la cual no existe el placer,

* 88

busque ahí su felicidad.
Dejando de lado el deleite sensual (*kāma*),
carente de todo,
purifíquese el sabio a sí mismo (*attan*)
de las impurezas (*klesa*) de la mente (*citta*).

* 89

Aquellos cuya mente (*citta*)
está bien disciplinada
en los elementos constitutivos de la Iluminación,
que gozan en el abandono de sus lazos
y están libres de apego,
lúcidos,
y con sus impurezas (*āsava*) destruidas,
aquéllos se han emancipado en este mundo.

NOTAS

Paṇḍitavaggo: "El pandit". Ver Capítulo V, *Bālavaggo.*

78 *purisādhama-purisuttama*: "hombre que nada vale" - "el mejor hombre". Ver *Aristocratismo.*

79 *ariya*: se refiere en este caso a los discípulos de Buda. Ver nota a la estrofa 22 y *Aristocratismo.*

dhammapīti: "nutriéndose del *dharma*". Literalmente "bebiendo el *dharma*". El comentador glosa *dhammapāyako dhammaṃ pivanto* ("bebiendo el *dharma*", "que bebe el *dharma*").

80 Cf. estrofas 33 y 145.

81 y 83 *impasibilidad del pandit*: en el *Udāna* III, 3, el *bhikkhu* es comparado con un monte para ilustrar igualmente su firmeza y el estado inconmovible, inalterable, que ha alcanzado.

82 *evaṃ dhammāni sutvāna*: "al escuchar el *dharma*". J. Brough, *The Gāndhārī*, p. 245 (225), anota que el término *dhamma* es raramente neutro y considera que la forma correcta de la frase ha sido conservada en *Apadāna* I, 328 (Nālandā, 1, p. 443, *Hemakattheraapadānam*, *apadāna* 218): *tassa dhammaṃ suṇitvāṇa*. El *Dharmapada Prácrito* o *Gāndhārī*, ed. J. Brough (225) tiene: *emu dhamu ṣuṇitvaṇa*. Mantenemos el texto, pero traducimos según la sugerencia de J. Brough.

84 *adhamma*: conducta injusta.

85 *pāragāmin*: "que ha alcanzado la otra orilla". En los textos budistas son frecuentes los pasajes que comparan la obra de Auto-liberación con el hecho de atravesar un río o una corriente; el llegar a la Liberación con el hecho de alcanzar la otra orilla; el no conseguir esa Liberación con el hecho de permanecer en esta orilla, y los obstáculos para el progreso espiritual, con una corriente o río que hay que atravesar. Así tenemos por ejemplo el *Sutta Nipāta* 21, 1059, 1069. En el *Dīgha Nikāya* III, p. 230 (*Sangītisuttantam* XXXI) los *āsava* ("impurezas de la mente") son denominados *ogha* ("corriente"). La *Kshurikā-Upanishad* 22 habla también de "atravesar el *saṃsāra*" (*jīvaḥ saṃsāraṃ tarate sadā*).

86 *maccudheyya*: "el dominio de la muerte", es decir, el dominio de Māra: el mundo sensorial y las reencarnaciones. Ver *Māra*.

87 *kaṇha-sukka*: "sombrío"-"luminoso". Aunque entendemos que en esta estrofa *kaṇham* (literalmente "negro") y *sukkam* (literalmente "blanco"), aplicados a *dhamma* (conducta), son metáforas por "malo" y "bueno" en general, no queremos dejar de señalar que en el *Aṅguttara Nikāya* I, p. 51 (*Kaṇhasuttam* y *Sukkasuttam*), se dice que la desvergüenza (*ahirika*) y la inescrupulosidad (*anottappa*) constituyen las cualidades (*dhamma*) negras o malas, y el pudor o modestia (*hirī*) y la escrupulosidad (*ottappa*) constituyen las cualidades blancas o buenas.

anoka: "condición del que no tiene hogar". Referencia al *pabbajita*, a su condición de sin-hogar. Ver *Samaṇa*.

viveka: soledad. De los tres sentidos posibles señalados para el término *viveka* en la nota a la estrofa 75, creemos que los de "soledad" y "desapego" son los que más convienen a este pasaje.

88 *klesa* o *kilesa*: "impureza". El término *kilesa* es poco usado en el Canon Pāli.

89 *sambodhi-aṅga*: elemento constitutivo de la Iluminación. Ver en *Principales conceptos budistas* la nota sobre *Sambojjhaṅga: elemento constitutivo de la Iluminación*.

loke parinibbuta: "emancipados en este mundo". Referencia al *Nirvāṇa* en este mundo. Ver *Nirvāṇa* g).

CAPÍTULO VII

* EL ARHANT

* 90

No existe sufrimiento
para el que ha llegado al fin del camino
y se ha puesto fuera del alcance de los pesares,
que se ha liberado del todo y ha roto todos sus lazos.

* 91

Compenetrados de autoconciencia (*sati*),
abandonan sus casas;
no se satisfacen con la vida de hogar:
como cisnes que abandonan los lagos,
ellos dejan, uno tras otro,
los techos que les han dado refugio.

* 92

Como el rastro de las aves en el cielo,
así es difícil de seguir
el rastro de aquellos que nada guardan,
que tienen conciencia de lo que es el alimento,
cuyo dominio es la Liberación
incondicionada (*animitta*) y vacía (*suññata*).

* 93

Como el rastro de las aves en el cielo,
así es difícil de seguir
el rastro de aquel que ha destruido
las impurezas de la mente (*āsava*),
indiferente a la comida,
cuyo dominio es la Liberación
incondicionada (*animitta*) y vacía (*suññata*).

* 94

Hasta los Dioses envidian
a aquel que ha eliminado de sí el orgullo,
que está libre de las impurezas de la mente (*āsava*)
y cuyos sentidos
- como caballos bien controlados por su cochero -
han alcanzado la calma.

* 95

Un hombre así todo lo soporta
como la tierra;
en sus votos es firme como un *indakhīla*;
es como un lago, libre de fango:
para él no existe *saṃsāra*.

96

Serena es la mente (*manas*),
serena la palabra,
serena la acción de un hombre así,

que, gracias al perfecto conocimiento,
se ha liberado y se ha serenado.

* 97

El hombre que ya no necesita la fe (*saddhā*)
y ha llegado al conocimiento de lo increado,
que ha cortado todo vínculo,
ha destruido toda ocasión de bien o de mal
y ha eliminado de sí todo deseo,
ése, en verdad, es un hombre superior.

98

Dondequiera que los *arhants* vivan,
en una aldea o en el bosque,
en el valle o en el monte,
ése es un lugar maravilloso.

* 99

Deliciosos son los bosques;
ahí no goza la gente,
pero gozan los que están libres de pasiones (*rāga*),
pues no buscan los placeres (*kāma*).

NOTAS

Arahantavaggo: "El arhant". Ver en *Principales conceptos budistas* la nota *Arahant/arhant/arhat.*

90 *gataddhin*: "que ha llegado al fin del camino". Podría también traducirse por "que ha llegado al fin de su camino". Con el primer sentido tendríamos una metáfora para indicar que se ha llegado a la meta del camino (*magga*) preconizado por Buda. Con el segundo sentido, el término *gataddhin* indicaría simplemente que se trata de una persona que ha llegado a la vejez. Cf. *Dīgha Nikāya* I, p. 114 (*Soṇadaṇḍasuttam*): *jiṇṇo vuddho mahallako addhagato vayo anuppatto*, en que la palabra *addhagato*, sinónimo de *gataddhin*, figura, en plano de sinonimia, al lado de otras que significan "anciano".

91 En esta estrofa hay una alusión a la vida errante de los *bhikkhus* que carecen de toda posesión. Ver Capítulo XXV, *Bhikkhuvaggo*, y en *Principales conceptos budistas* la nota a *Samaṇa o samán (Vida mendicante y errante).*

92 *pariññātabhojanā*: "que tiene conciencia de lo que es el alimento", es decir que sabe perfectamente lo que está comiendo, que conoce la naturaleza repulsiva del alimento, y no pierde de vista el carácter necesario del alimento para subsistir: come para vivir, pero no para gozar con el alimento. Cf. F. Tola y C. Dragonetti, *Las actitudes frente al alimento en la India Antigua.*

92 y 93 *animitta*: "incondicionado". Este término tiene los siguientes significados: "libre de marcas, atributos o características"; "sin causa", "incondicionado"; "ilimitado" (*CPD*). Nosotros lo hemos traducido por "incondicionado", pero podría adoptarse cualquiera de los otros significados. Es un epíteto del *Nirvāṇa.* Ver *Nihilismo (suññatā)* y *Nirvāṇa* a).

94 Referencia al *arhant.* Ver nota respectiva y sobre todo *Dioses* c).

95 *indakhīla*: palabra que designa una columna o base de piedra sólida y firme.

97 *akata*: "lo increado", "lo no hecho"; es un epíteto del *Nirvāṇa*. Ver *Nirvāṇa* c).

assaddha: "que no necesita la fe" - literalmente "sin fe"- por cuanto la fe es una etapa previa al Camino, etapa que ya ha sido superada por el *arhant* (al que se refieren las estrofas de este capítulo), el cual se encuentra justamente al fin de ese Camino. Ver *Saddhā: la fe* y *Arhant*. Ver también *Aristocratismo*.

99 *rāga*: "pasión". Ver *Faltas fundamentales: rāga-dosa-moha* en *Principales conceptos budistas*.

CAPÍTULO VIII

LOS MILES

* 100

Más vale una sola palabra
cargada de sentido moral
que al ser escuchada apacigua,
que mil discursos de palabras vacuas.

* 101

Más vale un solo verso
que al ser escuchado apacigua,
que mil versos de palabras vacuas.

* 102

Más vale un solo verso
que hable del *dharma* (*dhamma*)
que al ser escuchado apacigua,
que cien versos de palabras vacuas que uno diga.

* 103

Entre aquel que en un combate
derrota a un millón de hombres
y el que vence a uno solo, a sí mismo (*attan*),
éste reportó mayor victoria.

104

La conquista de sí mismo (*attan*),
en el hombre que se ha dominado a sí mismo
y actúa siempre autocontrolado,
vale más que la conquista de otros hombres.

* 105

Ni un Dios, ni un Gandharva,
ni Māra (*māra*) junto con Brahmā
podrían transformar en derrota
la victoria de un hombre semejante.

106

Si ofreciera sacrificios
mil veces cada mes, durante cien años,
y sólo por un momento honrara
a uno que se ha disciplinado a sí mismo (*attan*)
- valdría más este homenaje
que aquellos sacrificios que han durado un siglo.

107

Si durante un siglo, en el bosque,
adorara al fuego
y sólo por un momento honrara
a uno que se ha disciplinado a sí mismo (*attan*)
- valdría más este homenaje
que aquel sacrificio que ha durado un siglo.

108

Es mejor el homenaje que se rinde
a aquellos hombres que siguen el recto camino:
no valen su cuarta parte
todos los sacrificios y las ofrendas
que uno haga en este mundo durante un año
buscando mérito.

109

Cuatro cosas (*dhamma*) se acrecientan
para aquel que siempre
honra y respeta a sus mayores:
la vida y la belleza, la felicidad y la fuerza.

110

Más vale la vida del hombre bueno (*sīla*)
y que medita,
aunque dure un solo día,
que la vida del hombre malo y sin control,
aunque dure cien años.

111

Más vale la vida del hombre sabio (*paññā*)
y que medita,
aunque dure un solo día,
que la vida del hombre necio y sin control,
aunque dure cien años.

112

Más vale la vida del hombre
que se esfuerza empeñosamente,
aunque dure un solo día,
que la vida del hombre
que es indolente y de escasa energía,
aunque dure cien años.

* 113

Más vale la vida, aunque dure un solo día,
del hombre que toma conciencia
de que todo nace y todo perece,
que la vida, aunque dure cien años,
del hombre que no toma conciencia
de que todo nace y todo perece.

* 114

Más vale la vida, aunque dure un solo día,
del hombre que tiene conciencia
del estado que está más allá de la muerte,
que la vida, aunque dure cien años,
del hombre que no tiene conciencia
del estado más allá de la muerte.

* 115

Más vale la vida, aunque dure un solo día,
del hombre que conoce
el Supremo *Dharma* (*dhamma*),
que la vida, aunque dure cien años,
del hombre que no tiene conciencia
del Supremo *Dharma*.

NOTAS

Sahassavaggo: "Los miles". Ver Capítulo 1, nota a *Yamakavaggo*.

100, 101 y 102 *atthapada*: "palabra cargada de sentido moral", y *gāthā* (estrofas 101 y 102): "verso", se refieren desde luego a palabras y versos que exponen la doctrina de Buda.

103 *sahassaṃ sahassena*: un millón. La versión prácrita Gāndhārī (305), edición J. Brough, tiene *sahassa sahassaṇi*.

105 *gandhabba*, en pāli = sánscrito *gandharva*. Los *Gandharvas* son músicos celestes, divinidades del Hinduismo. Ver Dioses.

Brahmā: es uno de los tres Dioses mayores del Hinduismo junto con Vishṇu y Shiva. Ver *Dioses*.

113 Ver *Anicca: impermanente, impermanencia*.

114 *amataṃ padam*: "estado más allá de la muerte"; epíteto del *Nirvāṇa*. Ver *Nirvāṇa* b).

115 *dhammam uttamam*: "el supremo *Dharma*". En algunos textos la palabra *dhamma* unida a ciertos epítetos podría significar *Nirvāṇa*, por ejemplo en el *Sutta Nipāta* 1054 (según el *PTS Dict.*) y en el *Sutta Nipāta* 1137 = 1139 = 1141 (según el *CPD*). En el presente pasaje puede significar *Nirvāṇa* o simplemente "Doctrina", es decir "la Doctrina budista". Ver *Nirvāṇa* b) en *Principales conceptos budistas*.

CAPÍTULO IX

EL MAL

116

Apresúrese uno en hacer el bien,
aparte su mente del mal;
pues si uno hace desidiosamente el bien,
es en el mal donde su mente (*manas*)
encuentra su deleite.

117

Si un hombre llegara a hacer el mal,
que no vuelva a hacerlo una y otra vez;
que no ponga en el mal su deleite;
la acumulación del mal
produce el sufrimiento (*dukkha*).

118

Si un hombre llegara a hacer el bien,
que lo haga una y otra vez;
que ponga en él su deleite;
la acumulación del bien
produce la felicidad.

119

Aun el malo posee la felicidad,
mientras no madura su falta;
pero, cuando madura,
entonces el malo se da con la desdicha.

120

Aun el bueno padece desdicha,
mientras no maduran sus buenas acciones;
pero, cuando maduran,
entonces el bueno encuentra la felicidad.

* 121

No tengáis a menos
ninguna acción mala (pensando):
"Consecuencias no tendrá para mí".
El cántaro se llena aun con el agua que cae gota a gota.
Aunque acumulándose poco a poco,
el mal va envolviendo al necio (*bāla*).

* 122

No tengáis a menos
ninguna acción buena (pensando):
"Consecuencias no tendrá para mí".
El cántaro se llena aun con el agua que cae gota a gota.
Aunque acumulándose poco a poco,
el bien va envolviendo al sabio.

EL MAL IX

123

Como un mercader rico evita,
cuando va en pequeña caravana,
un camino peligroso,
como el hombre deseoso de vivir
evita el veneno,
así debe evitar uno las malas acciones.

* 124

Con la mano que no tiene herida
se puede tomar el veneno:
éste no penetra en ella;
mal no existe para el que no actúa.

125

Como polvo fino lanzado contra el viento,
el mal se vuelve contra el necio (*bāla*)
que hace daño a un hombre inocente,
puro y sin tacha.

* 126

Algunos se reencarnan en seno materno;
los que actúan mal
van a un mundo de sufrimiento (*niraya*);
los buenos, a un mundo de felicidad;
los que están libres de impurezas (*āsava*)
alcanzan el *parinirvāṇa*.

* 127

Ni en el aire ni en medio del mar
ni dentro de una cueva de la montaña
se encuentra aquel lugar
en donde uno, refugiándose,
podría escapar de sus malas acciones.

128

Ni en el aire ni en medio del mar
ni dentro de una cueva de la montaña
se encuentra aquel lugar
en donde uno, refugiándose,
podría escapar de la muerte.

NOTAS

121 y 122 *na maṃ tam āgamissati*, literalmente "no llegará a mí". Para reproducir más exactamente la idea que se ha querido expresar en estas estrofas hemos traducido, siguiendo el comentario, "consecuencias no tendrá para mí".

pūrati, lo hemos traducido por "va envolviendo". Literalmente: "es llenado de" (pasivo).

124 *akubbato*: "para el que no actúa". Se hace tal vez presente en esta estrofa el quietismo a que puede conducir la doctrina budista con sus preceptos de renunciamiento y desapego. Quietismo al que también puede llevar la teoría del *karman* (ver *Retribución de los actos: karman*), pues da cabida a una ética de la no acción: para evitar las consecuencias tan dolorosas del acto, lo mejor es renunciar a él. Otra traducción posible de *natthi papaṃ akubbato* ("mal no existe para el que no actúa"), sin referencia a una actitud quietista, sería, sobreentendiendo otro *pāpaṃ* ("daño", "mal") después de *akubbato*, "mal no existe para el que no hace daño". Muchos traductores adoptan este último sentido.

126 *parinibbanti*: "alcanzan el *parinirvāṇa*". Ver *Nirvāṇa* y *Duggati-suggati: estado de mísera existencia-estado de feliz existencia.*

127 Es decir de las consecuencias de las mismas. Referencia a lo inexorable de la causalidad kármica. Ver *Retribución de los actos: karman* e).

CAPÍTULO X

* LA VIOLENCIA

* 129

Todos temen la violencia,
todos se asustan de la muerte.
Pensando que todos sienten como tú,
no mates, no hagas matar.

* 130

Todos temen la violencia,
todos aman la vida.
Pensando que todos sienten como tú,
no mates, no hagas matar.

* 131

No alcanza la felicidad después de la muerte
aquel que, buscando su propia felicidad,
hace sufrir con violencia a otros seres
que también desean la felicidad.

* 132

Alcanza la felicidad después de la muerte
aquel que, buscando su propia felicidad,
no hace sufrir con violencia a otros seres
que también desean la felicidad.

* 133

No digas palabras rudas:
aquel al que tú increparas
tendría que contestarte por igual.
Las palabras airadas son causa de dolor (*dukkha*):
tendrás que pagar por ellas.

* 134

Si al igual que un gong roto
ya no vibras con nada,
has alcanzado el *Nirvāṇa* (*nibbāna*);
la ansiedad no existe para ti.

135

Como un pastor, con su cayado,
lleva sus vacas hacia la pradera,
así la vejez y la muerte
se llevan la vida de los hombres.

LA VIOLENCIA X

* 136

El ignorante (*bāla*) no se da cuenta
de que está actuando mal;
necio, sus propios actos
como fuego lo van consumiendo.

* 137

Aquel que con violencia
hace daño a personas buenas y pacíficas,
muy pronto se ve precipitado
a alguno de estos diez males:

* 138

terribles sufrimientos, maltratos,
rotura de algún miembro
o una grave enfermedad
o trastorno de la mente (*citta*);

* 139

dificultades con el rey
o alguna infame calumnia,
la pérdida de sus parientes
o la destrucción de sus riquezas;

* 140

o también el fuego ardiente quema su casa.
Después de su muerte el insensato cae
en algún mundo de sufrimiento (*niraya*).

* 141

Ni el andar desnudo ni las trenzas ni el barro
ni el ayuno ni el tener la tierra como lecho
ni la suciedad y la mugre,
ni el adoptar una postura incómoda
purifican al hombre que no ha vencido sus dudas.

* 142

Si uno ha llegado a conquistar la calma,
sereno, con autocontrol y autodominio,
lleva una vida de pureza (*brahmacariya*)
y ha dejado de lado la violencia
para con todos los seres,
aunque lleno de adornos y atavíos,
ése es un brahmán (*brāhmaṇa*),
ése es un samán (*samaṇa*),
ése es un *bhikkhu.*

143

En este mundo,
ni aun el hombre que se reprime
por un sentimiento de decencia
se libra de la crítica,
como un buen caballo se libra del látigo.

LA VIOLENCIA X

* 144

Como un buen caballo azuzado por el látigo,
sed empeñosos y entusiastas;
con fe (*saddhā*), disciplina moral (*sīla*) y energía,
concentración de la mente (*samādhi*)
y conocimiento del *Dharma* (*dhamma*),
llenos de sabiduría y buena conducta,
y compenetrados de autoconciencia,
os libraréis de este gran sufrimiento (*dukkha*).

* 145

Los que cavan acequias encaminan el agua;
los flecheros enderezan la fecha,
los carpinteros, la madera;
se domeñan a sí mismos (*attan*)
los que son estrictos en el cumplimiento
de las exigencias que se han impuesto.

NOTAS

Daṇḍavaggo: "La violencia". *Daṇḍa* es un término que tiene triple significado: "violencia", "castigo", "vara". Ver *Ahiṃsā: no-violencia.*

129 y 130 *attānam upamaṃ katvā*: "pensando que todos sienten como tú". Literalmente "tomándose uno a uno mismo como referencia".

131 y 132 Referencia a la retribución de los actos buenos y malos después de la muerte, desde luego mediante las reencarnaciones felices o desgraciadas. Ver *Retribución de los actos: karman.*

133 *paṭidaṇḍā phuseyyu tam*: "tendrás que pagar por ellas". Literalmente "la retribución te tocará". Ver *Retribución de los actos: karman.*

134 Referencia al *Nirvāṇa* en este mundo. Ver *Nirvāṇa* g).

136-140 Referencia en estas estrofas a la retribución de los actos malos en esta vida. Ver *Retribución de los actos: karman.*

135 Ver Capítulo XI, *Jarāvaggo*: "La vejez".

140 Ver Capítulo XXII, *Nirayavaggo*: "El mundo de sufrimiento".

141 Referencia a prácticas ascéticas. Ver *Ascetismo.*

142 Ver Capítulo XXV, *Bhikkhuvaggo.*

141 y 142 Ni las características externas de una vida pura hacen al hombre puro (141); ni la apariencia exterior opuesta a la de un verdadero discípulo, le impide serlo. Para Buda sólo cuenta la perfección interior que ha alcanzado el hombre.

144 *dukkham idam*: "el gran sufrimiento" es la existencia, o mejor dicho, la serie de reencarnaciones que, sometidas al dolor y a la muerte, producen sufrimiento y sólo terminan cuando se alcanza el *Nirvāṇa.* Ver *Saṃsāra: transmigración* y *Dukkha: dolor y Pesimismo.*

145 Cf. estrofa 80.

CAPÍTULO XI

* LA VEJEZ

* 146

¿Qué risa puede haber, qué alegría
en un mundo que sin cesar se consume?
¿Rodeados de tinieblas no buscaréis una luz?

* 147

Observa esta ataviada sombra,
cubierta de heridas,
compuesta por múltiples elementos,
sometida a la enfermedad,
llena de fantasiosos propósitos
y que en ningún momento tiene estabilidad.

* 148

Este cuerpo agotado y endeble,
verdadero nido de enfermedades,
se deshace - es una masa pútrida;
la vida tiene como fin la muerte.

* 149

¿Qué placer puede haber
cuando uno ve estos huesos blanquecinos
arrojados por tierra
como frutos en el otoño?

* 150

Ciudadela hecha de huesos,
recubierto de sangre y carne,
donde la vejez (*jarā*) y la muerte,
el orgullo y la hipocresía
se han establecido.

* 151

Envejecen los abigarrados carruajes reales;
envejece también el cuerpo;
pero la Doctrina (*dhamma*) de los buenos
jamás envejece;
los buenos la transmiten a los buenos.

152

El hombre poco instruido
envejece como el buey:
sus carnes aumentan,
no aumenta su sabiduría (*paññā*).

LA VEJEZ XI

* 153

He pasado por toda una serie
de múltiples nacimientos (*saṃsāra*),
buscando sin descubrirlo al que construye la casa:
doloroso (*dukkha*) es nacer y nacer una y otra vez.

* 154

¡Tú que construyes la casa!,
te he descubierto,
no me harás una nueva casa,
todas tus vigas han sido rotas y el techo destruido;
mi mente (*citta*) se ha despojado
de todo lo que constituye la existencia (*saṅkhāra*)
y ha alcanzado la destrucción de los deseos (*taṇhā*).

* 155

No llevaron una vida de pureza (*brahmacariya*)
ni acumularon bienes en su juventud,
y ahora se consumen
como viejas garzas en una laguna sin peces.

* 156

No llevaron una vida de pureza (*brahmacariya*)
ni acumularon bienes en su juventud,
y ahora yacen,
como arcos ya gastados,
añorando el pasado.

NOTAS

Jarāvaggo: "La vejez". Ver nota *Jarā: la vejez* en *Principales conceptos budistas.*

146 Referencia al sentimiento de dolor que produce en el budista el perpetuo cambio del mundo. Ver *Anicca: impermanente, impermanencia* y *Dukkha: dolor y Pesimismo.*

147 *cittakataṃ bimbam*: "ataviada sombra", es el cuerpo hu- mano.

147-149 Referencia a la práctica de la contemplación de lo impuro del cuerpo. Con respecto a la meditación sobre las impurezas (*asubhabhāvanā*), ver la nota correspondiente.

149 *alāpūn'eva*: "como frutos". El comentario del *Dhammapada* glosa *alāpūni viya*, y el *Dharmapada Prácrito* tiene *ala' uni ba* (154). J. Brough, *The Gāndhārī*, p. 226 (154, 155) sugiere que el texto pāli debe ser cambiado en *alābūni va.* Mantenemos el texto pāli pero, por exigirlo así el sentido, traducimos de acuerdo con el comentario, el texto prácrito y la sugerencia de J. Brough.

150 Referencia al cuerpo humano.

151 *sabbhi*: "a los buenos". Indudablemente, en este pasaje, el instrumental *sabbhi* coincide con el dativo por su sentido, siendo complemento indirecto de *pavedāyanti* (transmiten). Bloch anota, *Les Inscriptions*, p. 61, párrafo 20, el uso del instrumental con valor de dativo en algunas inscripciones de Ashoka, y el *Udānavarga*, en el pasaje correspondiente (I, 28) tiene *satsu nivedayanti*, en que *satsu* es un locativo con valor de complemento indirecto frente a *nivedayanti*, según la construcción propia de este verbo.

153 y 154 *gahakāraka*: "el que construye la casa"; es el deseo, el apego a la existencia, que someten al hombre al dominio de *Māra*, Señor de la sensualidad y de la muerte. La casa (*gaha*) sería el cuerpo o mejor dicho los cuerpos en que el hombre se reencarna. El descubrimiento de las verdades del Budismo y de la causa que conduce a las reencarnaciones y la erradicación de ese deseo, o desapego, impiden nuevas reencar-

naciones. Según el comentador estas estrofas habrían sido pronunciadas por Gotama Buda al llegar a la Liberación.

154 *taṇhā*: "deseo". Ver Capítulo XXIV, *Taṇhāvaggo*.

155 y 156 *dhana*: "bienes". En este contexto debe entenderse por "bienes espirituales". El *Dīgha Nikāya* III, p. 163 (*Lakkhaṇasuttantam* 2, 2) menciona los 7 *dhana* o bienes espirituales que son: *saddhā* (fe), *sīla* (disciplina moral), *hirī* (modestia), *ottappa* (escrupulosidad), *suta* (sabiduría), *cāga* (generosidad), *paññā* (conocimiento).

156 *anutthunam*: "añorando"; es un singular por plural (*anutthunantā*).

CAPÍTULO XII

UNO MISMO

* 157

Si se considera a sí mismo (*attan*)
como algo valioso,
entonces que se proteja bien,
que se vigile.
Pase en vela el sabio (*paṇḍita*)
una de las tres guardias de la noche.

158

Que el sabio (*paṇḍita*)
primero se afirme a sí mismo (*attan*)
en lo que es conveniente,
y no se contamine;
y que luego aconseje a otro.

159

Si actúa consigo mismo (*attan*)
como aconseja a los demás,
si se ha controlado a sí mismo,
podrá entonces controlar a otros.
Uno mismo es en verdad difícil de dominar.

160

Uno mismo se protege a uno mismo (*attan*).
¿Quién otro podría hacerlo?
El que está bien autocontrolado
consigue con ello una protección
que no es fácil encontrar.

161

Como un diamante deshace
a una joya hecha de piedra,
así deshace al necio
el mal que él mismo (*attan*) hace,
de él nacido, en él originado.

* 162

El que actúa mal constantemente
se reduce a sí mismo (*attan*)
al estado en que quisiera verlo su enemigo,
al estado a que la enredadera
reduce al árbol *Sala*.

163

Fácil es hacer
lo malo y pernicioso para uno mismo (*attan*);
sumamente difícil,
lo bueno y saludable.

UNO MISMO XII

* 164

El necio, que acogiéndose a equivocadas doctrinas,
critica el mensaje de los nobles *arhants* (*arhant*)
que viven conforme al *dharma* (*dhamma*),
produce, como el bambú,
frutos para su propia (*attan*) destrucción.

* 165

Uno mismo (*attan*) hace el mal,
uno mismo se corrompe;
uno mismo deja de hacer el mal,
uno mismo se purifica;
pureza y corrupción existen por uno mismo,
nadie puede purificar a otro.

* 166

No descuide su propio (*attan*) bien
por el bien ajeno por grande que sea;
habiendo captado lo que es su propio bien,
dedíquese a él.

NOTAS

157 *tiṇṇaṃ aññataraṃ yāmaṃ*: "una de las tres guardias de la noche". Referencia a la división de la noche en tres partes señaladas por las tres rondas nocturnas.

162 *māluvā*: "enredadera". La imagen de la enredadera que cubre y destruye al árbol en el cual se enreda aparece en el *Aṅguttara Nikāya* I, p. 202 (*Akusalamūlasuttam*).

sala: "el árbol Sala", "a Sal tree" (*Shorea robusta*), según el *PTS Dict.*

164 *ariya*: "noble". Ver la nota sobre *Aristocratismo.* La referencia es a la creencia de que el bambú muere al dar su fruto, como el bananero. Charles Joret, *La flore de l'Inde*, p. 7, nota 3, se refiere a ciertos bambúes que mueren después de la maduración de sus frutos.

165 El Budismo insiste en que cada uno es responsable de sus actos y en que cada uno recibe el fruto de sus propias acciones. El *Majjhima Nikāya* III, p. 179 (*Devadūtasuttam*) dice: "Tu mala acción no ha sido hecha por tu madre ni por tu padre ni por tu hermano ni por tu hermana ni por tus amigos y compañeros ni por tus parientes y allegados ni por los samanes y brahmanes ni por las divinidades; tú mismo has hecho tu mala acción, tú mismo recibirás su fruto". Ver *Posición del hombre* y *Retribución de los actos: karman.*

166 *sadattha*: "el propio bien". Por 'propio bien' se entiende el progreso hacia la Liberación y el alcanzarla. Esto es lo más importante para cada uno, y todo lo demás pasa a segundo plano, incluso el bien del otro. Desde cierto punto de vista se puede hablar de egoísmo en aras del bien supremo de la Liberación. Ver *Arhant.*

CAPÍTULO XIII

EL MUNDO

* 167

No se debe adoptar un proceder (*dhamma*) innoble,
ni vivir sometido a la desidia;
no se debe seguir una doctrina errónea
ni dar fuerza a lo mundano.

* 168

Uno debe esforzarse y no ser desidioso;
uno debe practicar la Doctrina (*dhamma*);
el que practica la Doctrina
vive feliz en este mundo y en cualquier otro.

169

Se debe practicar bien la Doctrina (*dhamma*);
no se debe practicarla mal;
el que practica la Doctrina
vive feliz en este mundo y en cualquier otro.

* 170

El Rey de la muerte no ve
a aquel que considera al mundo como una burbuja,
que lo considera como un espejismo.

171

Venid,
contemplad este mundo
abigarrado como un carruaje real;
en él los necios (*bāla*) están hundidos;
apego a él no tienen los sabios.

172

Aquel que habiendo sido antes desidioso,
deja después de serlo,
ése ilumina este mundo
como la luna que se ha liberado de los nubarrones.

173

Aquel cuya mala acción
es cubierta por una buena,
ése ilumina este mundo
como la luna que se ha liberado de los nubarrones.

174

Ciego es este mundo;
pocos son en él los que ven claro;
raro es el que vuela hacia los cielos
como un pájaro que se ha liberado de la red.

* 175

Los cisnes van por la senda del sol,
con su poder mágico pueden volar;

los sabios escapan del mundo
derrotando a Māra (*māra*) y a su ejército.

* 176

No hay mal que no se atreva a hacer
el hombre que ha transgredido
aquella ley (*dhamma*) que es única,
que falta a la verdad,
que desecha la idea de otro mundo.

* 177

Los mezquinos no van al mundo de los Dioses,
los necios (*bāla*) no elogian la generosidad,
pero el sabio goza con la generosidad
y por eso es feliz en el otro mundo.

* 178

Fruto mejor
que el absoluto dominio de la tierra,
que la obtención del cielo
y que la soberanía sobre todos los mundos,
es el entrar en la corriente.

NOTAS

167 *lokavaddhana*: "que hace radicar su prosperidad en las cosas del mundo". Hemos traducido: "que da fuerza a lo mundano". S. Radhakrishnan traduce por "*(do not be) a friend of the world*'. V. Fausbøll por "*mundi amplificator*".

168 *asmiṃ loke paraṃhi ca*: "en este mundo y en otro". Referencia al mundo actual del hombre y a los otros mundos en que puede reencarnarse. Ver *Duggati-suggati: estado de mísera existencia - estado de feliz existencia.*

170 Con respecto a este estrofa ver *Idealismo.*

175 *ākāse yanti iddhiyā*: "con su poder mágico pueden volar". Esta frase la hemos referido a los cisnes; podría también sobreentenderse un sujeto como "algunos hombres", y traducirse "con su poder mágico algunos hombres pueden volar". Así interpreta el comentador y así traduce Nārada Thera. Con esta segunda interpretación se da cabida en la estrofa al elemento sobrenatural. Ya en el *Rig Veda* X, 136,4 se habla de los ascetas que vuelan por los aires contemplando todas las formas. Ver *Sobrenatural (El elemento).*

176 *vitiṇṇaparaloka*: "que desecha la idea de otro mundo". Referencia a los que no creen en otras vidas, en otros mundos (*paraloka*) en los que se lleva a cabo la retribución de los actos.Este descreimiento era considerado una here-jía. Ver *Retribución de los actos: karman.*

177 *parattha*: "en el otro mundo", es decir, en otra vida.

178 *sota*: "la corriente". Es el camino enseñado por Buda y que conduce a la Liberación, al *Nirvāṇa.* De un modo más técnico el término *sotapatti* designa "el hecho de entrar en la corriente", y un *sotapanna* es aquel "que ha entrado en la corriente", es decir, el que ha alcanzado la primera etapa del camino que conduce a la condición de *arhant.* Ver *Arhant/arhat/arahant.*

CAPÍTULO XIV

BUDA

* 179

¿Por qué camino podréis llevar a Buda (*buddha*)
cuyo horizonte no tiene límites
y que no deja huella;
cuya conquista no puede perderse,
cuya victoria nadie en este mundo puede alcanzar?

180

¿Por qué camino podréis llevar a Buda (*buddha*)
cuyo horizonte no tiene límites
y que no deja huella;
en quien no existe pasión ni deseo (*taṇhā*)
que, envolviéndolo en sus redes,
puedan arrastrarlo a cualquier parte?

* 181

Aun los Dioses envidian
a los que han llegado a la Iluminación,
compenetrados de autoconciencia (*sati*)
y empeñosos en la meditación (*jhāna*),
sabios y gozosos en la paz del renunciamiento.

182

Difícil es obtener la condición humana,
difícil, la vida de los hombres;
difícil es escuchar el verdadero *Dharma* (*dhamma*),
difícil es la aparición de un Buda (*buddha*).

* 183

El no hacer ningún mal,
la realización del bien,
la purificación de la propia mente (*citta*):
éste es el mensaje de los Budas (*buddha*).

* 184

Supremo ascetismo es el soportar, la fortaleza.
"Lo supremo"
llaman los Budas (*buddha*) al *Nirvāṇa* (*nibbāna*).
El que partió de su casa
para llevar la vida mendicante (*pabbajita*)
no por eso es un samán (*samaṇa*),
si lastima, si mortifica a otros.

* 185

Abstenerse de vituperio,
abstenerse de hacer daño,
el autodominio
según los preceptos del *Pātimokkha*,
la moderación en la comida,
una vida solitaria

y dedicarse a la concentración:
éste es el mensaje de los Budas (*buddha*).

186

Ni con una lluvia de monedas de oro
se satisfacen las pasiones (*kāma*);
escaso es su deleite
y producen sufrimiento (*dukkha*):
el que así ha comprendido es un sabio (*paṇḍita*).

* 187

El discípulo del Perfectamente Iluminado
no encuentra deleite
ni aun en los placeres (*kāma*) celestiales;
goza en la destrucción del deseo (*taṇhā*).

* 188

Impulsados por el miedo
los hombres buscan refugio
en las montañas, en los bosques, en los monasterios,
en los árboles y monumentos sepulcrales.

189

Éstos no son refugio seguro,
no son el mejor refugio;
acogiéndose a estos refugios
no se libera uno de los sufrimientos (*dukkha*).

* 190

Pero el que ha buscado refugio
en Buda (*buddha*),
en la Doctrina (*dhamma*)
y en la Comunidad (*saṅgha*),
ése ve con certero conocimiento (*paññā*),
las Cuatro Nobles Verdades:

* 191

el sufrimiento (*dukkha*),
el origen del sufrimiento,
la supresión del sufrimiento
y el Noble Óctuple Camino
que lleva a la supresión del sufrimiento.

192

Éste en verdad es el refugio seguro,
es el supremo refugio;
recurriendo a este refugio
uno se libera de todo sufrimiento (*dukkha*).

* 193

Difícil es encontrar un hombre de calidad;
no nace en cualquier parte.
La familia donde tal sabio nace
está radiante de felicidad.

BUDA XIV

* 194

Produce felicidad
el nacimiento de los Budas (*buddha*),
produce felicidad
la enseñanza del verdadero Dharma (*dhamma*),
produce felicidad
la concordia en la Comunidad (*saṅgha*),
produce felicidad
la austeridad (de sus miembros)
cuando viven en concordia.

* 195

Aquel que honra a los Budas (*buddha*) venerables
o a sus discípulos
que han vencido los obstáculos
y han superado el dolor y las quejas,

* 196

aquel que honra a hombres así,
libres de deseos y libres de temores
- nadie en este mundo puede calcular su mérito.

NOTAS

Buddhavaggo: "Buda". En este capítulo del *Dhammapada* tenemos la indicación de algunos rasgos que caracterizan a los Iluminados. En forma especial y por antonomasia el término *buddha* designa al Iluminado por excelencia, a Gotama Buda, el fundador de la Doctrina. Ver *Gotama* y *Buddha: Buda.*

179 *anantagocara*: "de horizonte sin límites". Literalmente: "cuya esfera (de percepción) es infinita", "cuyas miras son infinitas".

apada: "que no deja huella". Epíteto referido a Buda. El aniquilamiento de Buda es, en efecto, absoluto al entrar en el *Nirvāṇa.* Ver *Nirvāṇa.*

En lugar de *assa* en el *pāda* b (edición von Hinüber y Norman) leemos *yassa*, siguiendo a Nālandā.

181 Ver *Bodhi: Iluminación*, *Samādhi: meditación* y *Dioses: deva.*

183 *pariyodapana*: "la purificación". Consiste en liberar la mente de los deseos y odios.

184 Actitud de benevolencia que caracteriza al samán. El simple hecho de salir de su casa para llevar una vida mendicante no convierte al hombre en samán, si aún guarda en su espíritu un sentimiento de agresividad para con sus semejantes. Ver *Mettā: benevolencia.*

185 *pantañ ca sayanāsanam*: "una vida solitaria". Literalmente "lecho y asiento solitarios". Es una expresión corriente de los textos pālis, para designar el hecho de una vida apartada, solitaria.

187 Los placeres celestiales no constituyen la meta a la que tiende el *bhikkhu.* Aparece aquí la misma tendencia a rebajar a los Dioses y todo lo que pertenece a su dominio, exaltando la condición del *bhikkhu* que hace suyas las verdades del Budismo. Ver *Dioses: deva*, y *Taṇhā: la sed, el deseo.*

sammāsambuddha: "El Perfectamente Iluminado", Buda. Ver *Gotama* y Capítulo XIV, *Buddhavaggo.*

188 Referencia al fenómeno usual de la época de los que, abandonando todo, se dedicaban al ascetismo en bosques, montes, etc. Es interesante el hecho de que el texto señala que lo que impulsa a esa gente es el miedo (*bhaya*). Ver *Samaṇa*.

190 y 194 *buddha ... dhamma ... saṅgha*: "Buda, la Doctrina, la Comunidad". Constituyen los tres aspectos fundamentales del Budismo, los tres elementos que lo componen, los "Tres Refugios", las "Tres Joyas". Están reunidos en la fórmula mediante la cual se ingresaba a la Comunidad Budista: *buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi, dhammaṃ sarāṇaṃ gacchāmi, saṅgham saraṇaṃ gacchāmi* ("me acojo al refugio de Buda, me acojo al refugio del Dharma, me acojo al refugio del Saṅgha") (*Khuddhakapātha* I, p. l). Ver *Buddha*, *Gotama*, *Dhamma* y *Saṅgha* en *Principales conceptos budistas*.

191 Con respecto a las *Cuatro Nobles Verdades* y al *Noble Óctuple Camino* en esta estrofa, ver notas respectivas.

193 *sukham edhati*: "está radiante de felicidad". Traducimos *sukham edhati* de acuerdo con P. Thieme, "Sanskrit *edhate*", en *Kleine Schriften*, Vol. I, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1971, pp. 160-169.

195 *papañca*: "obstáculo para el progreso espiritual". El Canon Pāli designa también con el nombre de *nīvaraṇa* a este tipo de obstáculos. Ver en *Principales conceptos budistas* la nota *Nīvaraṇa: obstáculo*.

196 *nibbuta*: "libre de deseo". Ver *Nirvāṇa* g).

CAPÍTULO XV

* LA FELICIDAD

197

Vivamos felices,
libres de agresividad entre los agresivos;
entre los hombres agresivos
permanezcamos libres de agresividad.

198

Vivamos felices,
libres de inquietud entre los inquietos;
entre los hombres inquietos
permanezcamos libres de inquietud.

199

Vivamos felices,
libres de codicia entre los codiciosos;
entre los hombres codiciosos
permanezcamos libres de codicia.

* 200

Vivamos felices,
carentes de todo;
nos nutriremos de alegría como los Dioses Radiantes.

* 201

Venciendo origina uno odios;
vencido, vive uno apenado;
despreocupándose de victorias y derrotas,
vive uno sereno y feliz.

202

No existe fuego como la pasión (*rāga*);
no existe miseria como el odio (*dosa*);
no existen males (*dukkha*)
como los elementos de la existencia (*khandha*);
no existe felicidad superior a la serenidad.

203

El hambre es la peor molestia;
las cosas condicionadas (*saṅkhāra*)
son la peor desgracia (*dukkha*);
conociendo esto de acuerdo con la realidad,
el *Nirvāṇa* (*nibbāṇa*) es la suprema felicidad.

204

La salud es la mejor protección;
la satisfacción es el mejor bien;
la confianza mutua, el mejor parentesco
y el *Nirvāṇa* (*nibbāna*) la suprema felicidad.

LA FELICIDAD XV

205

Bebiendo el néctar de la soledad
y el néctar de la calma,
bebiendo el néctar de la alegría
que emana del *Dharma* (*dhamma*),
se libera uno de la angustia,
se libera del mal.

206

Ver a personas nobles es provechoso
y es provechoso convivir con ellas;
apartándose de los necios (*bāla*)
puede uno vivir siempre feliz.

207

Al que se juntó con un necio (*bāla*)
por mucho tiempo le pesa;
tratar con necios es siempre desagradable (*dukkha*),
como tratar con un enemigo;
pero es agradable tratar con un sabio,
como tratar con amigos.

208

Como la luna se acoge a sus constelaciones,
acogeos al sabio,
inteligente y culto,
paciente, que cumple sus deberes,
noble, bueno y sagaz.

NOTAS

Sukhavaggo: "La felicidad". Ver *Optimismo.*

200 *devā ābhassarā*: "Dioses Radiantes". Ver *Dioses: deva.*

201 *jayaṃ*: "venciendo". Tomamos *jayaṃ* como participio, de acuerdo con el comentador, que lo parafrasea por *jinanto. Jayaṃ* del *pāda* a se opone a *parājito* del *pāda* b de esta estrofa. En el *Avadānashataka* I, p. 57 (ed. J.S. Speyer) el primer verso de esta estrofa aparece en la siguiente forma: *jayo vairaṃ prasavati duhkhaṃ śete parājitaḥ.* Considerar *jayaṃ* como sustantivo neutro (por *jayo* = "victoria"), como hacen algunos traductores, y el cambio del género gramatical verificado por el autor del *Avadānashataka*, implican pasar por alto el sentido evidente del verso "vencedor, uno crea odio; vencido, uno sufre", etc., y también la oposición entre *jayaṃ* / *parājito* = "vencedor" / "vencido". V. Fausbøll también traduce "*victor inimicitias procreat, male agit victus*".

208 *nakkhatta*: "constelación". Referencia a las constelaciones en número de 27 (o 28) que, de acuerdo con la tradición de la India, la luna atravesaba en el curso de su revolución sideral, constituyendo en conjunto un zodíaco lunar. La imagen de esta estrofa alude a que uno debe frecuentar a los sabios, como la luna "frecuenta" sus constelaciones.

ariya: noble. Ver *Aristocratismo* en *Principales conceptos budistas.*

CAPÍTULO XVI

* LO QUERIDO

209

El que se (*attan*) entrega a la dispersión (*ayoga*)
y no se entrega a la concentración (*yoga*),
renunciando a su verdadero bien,
ávido de lo que le es caro,
envidia al que en sí mismo concentra su atención.

210

Mantente al margen de afectos y aversiones;
la ausencia de lo querido es dolorosa (*dukkha*),
también lo es la presencia de lo que no se quiere.

211

Por eso, no hagáis a nada objeto de vuestro cariño,
pues la pérdida de lo que se ama es dolorosa;
no existen lazos para aquellos
para los que nada es objeto de amor o antipatía.

212

De lo que uno quiere brota el dolor,
de lo que uno quiere brota el miedo;
no existe dolor para el que está libre de afecto,
menos aún existe el miedo.

213

Del afecto brota el dolor,
del afecto brota el miedo;
no existe dolor para el que está libre de afecto,
menos aún existe el miedo.

214

Del apego brota el dolor;
del apego brota el miedo;
no existe dolor para el que está libre de apego,
menos aún existe el miedo.

* 215

Del amor brota el dolor,
del amor brota el miedo;
no existe dolor para el que está libre de amor,
menos aún existe el miedo.

LO QUERIDO XVI

* 216

Del deseo brota el dolor,
del deseo brota el miedo;
no existe dolor para el que está libre de deseo,
menos aún existe el miedo.

217

La gente siente cariño
por el que posee disciplina moral (*sīla*)
y agudo discernimiento,
que no se aparta del *Dharma* (*dhamma*),
dice la verdad
y se ocupa de lo que le (*attan*) atañe.

* 218

Siéntase el hombre atraído
por aquello que no puede ser definido;
esté embebido de razón (*manas*);
tenga su mente desligada de los placeres:
de un hombre así
se dice que remonta la corriente.

219

Parientes, amigos y compañeros
acogen con alegría
al que después de estar largo tiempo
ausente de su casa,
retorna de lejos sano y salvo;

* 220

del mismo modo,
al que ha llevado a cabo acciones meritorias,
cuando parte de éste hacia otro mundo,
sus buenas acciones lo reciben
como los parientes al ser querido que retorna.

NOTAS

Piyavaggo: "Lo querido". Hemos tenido que traducir el término *piya* de diversas maneras de acuerdo con el contexto en que aparece en las estrofas de este capítulo. Fundamentalmente significa: 1) querido, amado; 2) placentero, agradable, que gusta; y 3) como sustantivo neutro: cosa agradable, placer. En la traducción hemos preferido la mayoría de las veces el primer sentido. El afecto, el amor, el cariño, el apego, etc., constituyen sentimientos que el budista debe eliminar de sí, en cuanto son cadenas que atan al individuo al mundo de la sensualidad y lo someten al dominio de *Māra*. Ver *Apego*.

215 *kāma*: "amor". Ver *Apego*; y, en este Capítulo XVI, la nota anterior a *Piyavaggo*.

216 *taṇhā*: "deseo". Ver Capítulo XXIV, *Taṇhāvaggo*.

218 *anakkhata*: "lo que no puede ser definido". Referencia al *Nirvāṇa*. Ver *Nirvāṇa*.

220 Esta estrofa nos hace recordar aquella de la *Muṇḍaka-Upanishad* I. 2. 6 en que se dice que las ofrendas reciben al que las ha ofrecido y lo introducen en el mundo de *Brahmā*. En los *Brāhmaṇas*, los Dioses han pasado a segundo plano, y han tomado su lugar, como fuerzas propulsoras, mantenedoras y regentes del universo y del hombre, una serie de sustancias, más o menos personificadas, más o menos animizadas, más o menos hipostasiadas (H. Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte*). Es muy probable que en esta estrofa del *Dhammapada* no tengamos una simple metáfora, sino una verdadera personificación de las buenas acciones, como de las ofrendas en el caso de la *Muṇḍaka-Upanishad*, en el estilo de los *Brāhmaṇas*. Ver también estrofa 71. En esta última tendríamos una similar personificación de la mala acción.

CAPÍTULO XVII

LA IRA

* 221

Aleje de sí la ira,
aleje de sí el orgullo,
supere todo lazo (*saṃyojana*).
Al que no siente apego
por lo que tiene nombre y forma (*nāmarūpa*),
al que no tiene nada,
a ése los sufrimientos (*dukkha*) no lo asaltan.

222

Aquel que refrena la ira que en él brota,
como se refrena un coche que se descontrola,
a ése sí lo llamo yo cochero;
los otros sólo sostienen las riendas.

223

Venza a la cólera con la afabilidad,
venza al malo con la bondad,
venza al mezquino con la generosidad,
con la verdad, al mentiroso.

* 224

Diga la verdad;
no se encolerice;
cuando se le pida, dé aunque tenga poco:
con estas tres cosas
podría llegar cerca de los Dioses.

* 225

Los sabios (*muni*) que a nadie dañan
y están siempre con su cuerpo controlado
alcanzan el estado inalterable:
apenas llegan a él ya no sufren.

226

Desaparecen las impurezas de la mente (*āsava*)
en aquellos que están siempre despiertos,
que día y noche se están disciplinando,
que se esfuerzan hacia el *Nirvāṇa* (*nibbāna*).

* 227

Cosa vieja es esto, Atula, no es de ahora:
critican al que está sentado en silencio,
critican al que habla mucho,
critican al que habla poco.
Nadie en el mundo se libra de la crítica.

LA IRA XVII

228

No ha existido, no existirá ni existe
un hombre que sólo reciba críticas
o que sólo reciba elogios.

229

Aquel a quien los sabios alaban,
después de haberlo observado muchos días,
de vida intachable y prudente,
concentrado en el conocimiento (*pañña*)
y en la disciplina moral (*sīla*),

* 230

- moneda de oro del río Jambu -
a ése ¿quién puede criticarlo?
Los mismos Dioses lo alaban,
el mismo Brahmā lo alaba.

* 231

Domine la cólera del cuerpo,
esté siempre con su cuerpo controlado;
absteniéndose de las acciones malas,
practique con su cuerpo la buena conducta.

* 232

Domine la cólera de la palabra,
esté siempre con su palabra controlada;
absteniéndose de las palabras malas,
practique con su palabra la buena conducta.

* 233

Domine la cólera del pensamiento(*manas*),
esté con su pensamiento controlado;
absteniéndose de los pensamientos malos,
practique con su pensamiento la buena conducta.

* 234

Los sabios están controlados en su cuerpo,
controlados en su palabra,
controlados en su pensamiento (*manas*)
- completamente bien controlados.

NOTAS

221 *nāmarūpa* significa literalmente "nombre y forma"; lo hemos traducido por "lo que tiene nombre y forma". Es una manera de indicar la individualidad, la unidad psico-física que es el hombre. Ver *Paṭicca-samuppāda: Generación Condicionada.*

akiñcana: "que no tiene nada". Referencia al desprendimiento total y al abandono de todo, que caracterizan al *bhikkhu.* Ver *Samaṇa* y *Apego.* Ver también, con respecto a los lazos que hay que superar, el Capítulo XXV, *Bhikkhuvaggo.*

224 Por "llegar cerca de los Dioses" se entiende en otra reencarnación, renaciendo entre ellos. Ver *Saṃsāra: transmigración.*

225 *ahiṃsaka*: "que no daña". Ver *Ahiṃsā: no-violencia.*

accuttaṃ ṭhānaṃ: "el estado inalterable". Referencia al *Nirvāṇa.* Ver *Nirvāṇa.*

227 *Atula*: nombre de un discípulo de Gotama a quien según la tradición esta estrofa estuvo dirigida. En cierta ocasión Atula y otros discípulos habrían ido a escuchar la palabra de Revata, quien, amante de la soledad y del silencio, no les predicó. Disgustados por esto, se dirigieron a Sāriputta, que les predicó largamente; aburridos, fueron en busca de Ānanda, el que les pronunció un discurso muy breve. Por fin, criticando duramente a los tres, recurrieron a Buda. Cf. G. P. Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names sub Atula.*

230 *Brahmā.* Ver *Dioses.*

231-234 *kāya-vācā-manas*: "cuerpo-palabra-pensamiento", los tres niveles en que se manifiesta el proceder conforme o no con la moralidad. En estas estrofas se trata del gesto violento, de la palabra de cólera, del pensamiento de odio. Esta tríada aparece en múltiples lugares. Ver algunos textos en *Manas: mente*, y el Capítulo III, *Cittavaggo.* El *Manusmriti* XII, 2, dice expresamente que la acción tiene su origen en la mente (*manas*), en la voz (*vāc*) y en el cuerpo (*deha*).

CAPÍTULO XVIII

LA IMPUREZA

* 235

Ya estás como una hoja marchita,
ya han venido a ti los mensajeros de la muerte,
ya estás en el umbral de la partida
y aún no tienes provisiones para el viaje.

* 236

Hazte una isla para ti mismo (*attan*),
esfuérzate sin demora,
sé un *pandit* (*paṇḍita*);
con tus impurezas expulsadas y libre de mancha
llegarás a la excelsa condición de *ariya*.

* 237

Ya tu edad toca a su fin,
ya te encuentras en presencia de Yama,
no hay posada para ti en el camino
y aún no tienes provisiones para el viaje.

* 238

Hazte una isla para ti mismo (*attan*),
esfuérzate sin demora,
sé un *pandit* (*paṇḍita*);
con tus impurezas expulsadas y libre de mancha
no te enfrentarás nuevamente
al nacimiento y a la vejez (*jarâ*).

239

Como un platero refina la plata,
así arroje de sí (*attan*) el sabio
las impurezas una tras otra,
poco a poco, minuto a minuto.

* 240

Al hierro lo corroe la impureza
que él ha producido, que de él ha brotado;
de la misma manera al desmedido
sus propias acciones lo conducen
a un estado de mísera existencia (*duggati*).

* 241

Es mancha de los *Mantras* el no repetirlos;
es mancha de las casas la desidia;
es mancha de la belleza la pereza;
es mancha del que vigila el descuido.

LA IMPUREZA XVIII

242

Es mancha de la mujer la conducta mala;
del que da, la mezquindad;
mancha son los malos hábitos (*dhamma*)
en este mundo y en el otro.

* 243

La ignorancia (*avijjā*)
es la más grande de las impurezas,
la suprema impureza;
librándonos de esta impureza,
sed puros, ¡oh *bhikkhus*!

* 244

La vida es fácil de vivir
para el desvergonzado, descarado y atrevido,
fanfarrón, petulante e impuro.

245

Pero es difícil de vivir
para el que tiene sentido de la vergüenza
y busca siempre la pureza,
que no retrocede y es modesto,
de vida pura e inteligente.

* 246

Aquel que en este mundo
destruye la vida,
dice falsedades,
se apodera de lo que no le es dado,
hace suya a la mujer de otro,

* 247

y se entrega a la bebida de licores y aguardientes,
ése destruye su propia (*attan*) raíz en este mundo.

248

Hombre, recuerda esto:
la conducta (*dhamma*) mala no tiene freno;
que la codicia y la injusticia (*a-dhamma*)
no te sometan para siempre al sufrimiento (*dukkha*).

* 249

La gente da según su convicción (*saddhā*),
según su agrado;
el (*bhikkhu*) que está desconforme
con la comida y la bebida recibidas de otros,
ése ni de día ni de noche
puede concentrarse en la meditación (*samādhi*).

250

Pero aquel que en sí este sentimiento
ha arrancado, extirpado, destruido,

ése, de día y de noche,
puede concentrarse en la meditación (*samādhi*).

* 251

No existe fuego como la pasión (*rāga*),
no existe demonio
que se posesione de uno como el odio (*dosa*),
no existe red semejante al error (*moha*),
no existe correntada como el deseo (*taṇhā*).

252

Fácil de ver es la falta ajena,
Difícil, la de uno mismo (*attan*);
uno pone al descubierto las faltas de los otros,
como la paja (el que tamiza el trigo);
uno disimula las propias faltas,
como una mala jugada, el jugador taimado.

253

Crecen las impurezas de la mente (*āsava*)
en aquel que siempre está observando
las faltas de los otros,
y se encoleriza con ellas;
lejos está él de la destrucción
de las impurezas de la mente.

* 254

No quedan rastros en el aire;
no hay samán (*samaṇa*)
al margen (del verdadero *dharma*);
la gente goza
con lo que es obstáculo a su progreso espiritual,
los *Tathāgatas* han superado todo obstáculo.

* 255

No quedan rastros en el aire;
no hay samán (*samaṇa*)
al margen (del verdadero *dharma*);
las cosas condicionadas (*saṅkhāra*) no son eternas;
para los Budas no existe cambio.

NOTAS

235 y 237 *yama*: "la muerte". Ver nota a las estrofas 44 y 45 y *Dioses: deva*. Los tres mensajeros de la muerte son la enfermedad, la vejez y la muerte. Cf. *Aṅguttara Nikāya* I, p. 138, *Devadūtasuttam*.

236 *ariya*: discípulo de Buda. Ver nota *Aristocratismo* en *Principales conceptos budistas*.

238 *pandit*: "sabio". Ver Capítulo XI, *Jarāvaggo*: "La vejez"; y *Paṭiccasamuppāda: Generación Condicionada*. Cf. estrofa 25.

240 Ver *Retribución de los actos: karman*.

241 *manta*: "los Mantras". La palabra *manta*, en plural, se refiere generalmente a los *Vedas*.

243 Ver Capítulo XXV, *Bhikkhuvaggo*.

244 *saṅkiliṭṭha*: "impuro". Para aclarar el concepto de impuro ver *Klesa o kilesa: impureza* en *Principales conceptos budistas*.

246 Las prohibiciones contenidas en esta estrofa forman parte de la disciplina moral, *sīla*. Ver *Sīla: disciplina moral*.

247 *surāmerayapānañ ... anuyuñjati*: "se entrega a la bebida de licores y aguardientes". La prohibición de bebidas alcohólicas constituye una de las reglas importantes del Budismo. Forma parte del *pañcasikkhāpāda* o "cinco preceptos" (*Saṃyutta Nikāya* II, p. 167, *Pañcasikkhāppāda-suttam*) y asimismo del *dasasikkhāpāda* o "diez preceptos" (*Khuddhakapāṭha*, p. l). Ver *Sīla: disciplina moral*.

mūlam khaṇati attano: "destruye su propia raíz", es decir se destruye a sí mismo.

249 Esta estrofa se refiere al monje budista mendicante: *bhikkhu*. Ver nota respectiva en *Principales conceptos budistas*.

251 Ver Capítulo XXIV, *Taṇhāvaggo*: "La sed, el deseo".

254 *tathāgata*: epíteto de Gotama Buda y de los que como él han alcanzado la Iluminación. Ver *Gotama*.

255 Ver Capítulo XIV, *Buddhavaggo*; y *Gotama*.

CAPÍTULO XIX

* EL QUE ESTÁ DENTRO DEL DHARMA

256

No está uno dentro del Dharma (*dhamma*)
si irreflexivamente establece
lo que es su propio bien;
es sabio (*paṇḍita*) el que distingue el bien y el mal.

257

El que guía a los otros
de un modo suave, justo e imparcial,
inteligente protector del Dharma (*dhamma*)
- se puede decir de él
que "está dentro del Dharma".

258

No porque hable mucho es sabio (*paṇḍita*);
el que es sereno
y está libre de odios y de miedos,
ése puede ser llamado "sabio".

* 259

No porque hable mucho
es versado en el *Dharma* (*dhamma*);
el que no descuida el *Dharma*,
el que con su cuerpo realiza el *Dharma*,
aunque poco haya oído de Él,
ése sí es versado en el *Dharma*.

* 260

No porque tenga blanca la cabeza es un anciano;
será de edad avanzada,
pero se puede decir de él
que "ha envejecido en vano".

* 261

Aquel en quien existen
verdad y moralidad (*dhamma*),
la no-violencia (*ahiṃsā*),
el dominio de sí mismo y el autocontrol,
ése, sabio y libre de impurezas,
puede ser llamado "Anciano".

262

No es hermoso un hombre
sólo por su conversación
o la belleza de su tez,
si es envidioso, mezquino o taimado.

EL QUE ESTÁ DENTRO DEL DHARMA XIX

263

Pero aquel que en sí estos sentimientos
ha arrancado, extirpado, destruido,
sabio, libre de faltas (*dosa*)
- con verdad se puede decir de él que "es hermoso".

* 264

No por la sola tonsura uno es samán (*samaṇa*).
¿Cómo lo sería si no cumple sus votos,
dice falsedades
y está lleno de deseos y de codicia?

* 265

Pero el que desecha completamente
las malas acciones, insignificantes o graves,
por haberlas desechado,
ése puede ser llamado "samán" (*samaṇa*).

* 266

No por pedir limosna a otros
uno es un *bhikkhu*,
no lo es sólo por esto;
lo es si ha hecho suyo todo el *Dharma* (*dhamma*).

* 267

Pero el que está más allá del bien y del mal,
lleva una vida de pureza (*brahmacariya*)
y se comporta en este mundo con discernimiento,
ése puede ser llamado "*bhikkhu*".

* 268

No por guardar silencio uno es *muni*,
si se es necio e ignorante;
pero el sabio (*paṇḍita*),
que después de pesarlos como en una balanza,
escoge lo bueno

* 269

y evita lo malo,
ése es un *muni*;
por eso justamente es *muni*.
Quien conoce en este mundo lo bueno y lo malo,
ése puede ser llamado "*muni*".

* 270

No es persona noble (*ariya*)
si hace daño a seres vivos;
por abstenerse de violencia (*ahiṃsā*)
para con todos los seres
es llamado "noble".

EL QUE ESTÁ DENTRO DEL DHARMA XIX

271

No sólo con buenas obras y ceremonias
ni con mucho saber
ni obteniendo la concentración (*samādhi*)
o viviendo solitariamente,

* 272

alcanzo Yo la felicidad
que produce la liberación del deseo
y que no conoce el hombre del común.
Tú, ¡oh *bhikkhu*!,
no estés lleno de confianza
mientras no hayas conseguido
la destrucción de las impurezas de tu mente (*āsava*).

NOTAS

Dhammaṭṭhavaggo: "El que está dentro del Dharma", teniendo esta última palabra su sentido usual de: "Doctrina de Buda". El que está dentro del *Dharma* es la persona que ciñe su conducta a los preceptos budistas.

259 *dhammaṃ kāyena passati*: "con su cuerpo realiza el *Dharma*". El verbo *passati*, que hemos traducido por "realiza", significa literalmente "ve". Como anota J. Brough, *The Gāndhārī*, p. 211 (114), la palabra *passati* debe ser un error y tal vez el texto original tenía *phassaye* de acuerdo con el *Dharmapada Prakrit* (114), que tiene *phaṣa'i* y con el *Udānavarga* IV, 21, que tiene *spriṣet*. Adoptando dicha corrección la traducción sería "(el que) con su cuerpo tocase (o alcanzase) el *Dharma*".

260 y 261 *thera*: "Anciano". La palabra importa cierta connotación de preeminencia, pues se aplica a los que tienen mayor antigüedad en la Congregación (*Vinaya Piṭaka* I, 47, 290, 159, 187; 11, 16, 202, citados por *PTS Dict.*) y a los que se distinguen por sus cualidades morales y por su saber, practican la meditación y han alcanzado la Liberación (*Aṅguttara Nikāya* II, p. 22, *Dutiyauruvelasuttam*).

264 *muṇḍaka*: "la tonsura", como característica de la persona que parte hacia la vida mendicante. Ver *Dīgha Nikāya* I, p. 60, 61 y 63 (*Sāmaññaphalasuttam*) y *Muṇḍaka-Upanishad* 3, 2, 10 (P. Deussen, *Sechzig Upanishads des Veda*, p. 544).

265 *sameti ... samitattā*: "desecha" (literalmente "aquieta") ... y "el estado de estar apaciguado". Con el uso de estas palabras el texto da una etimología del término *samán*. Lo mismo hace en las estrofas siguientes con respecto a los términos *bhikkhu* y *muni*.

266 y 267 Ver Capítulo XXV, *Bhikkhuvaggo*.

268 y 269 *muni*: "sabio".

270 *ariya*: "noble". Ver *Aristocratismo*.

272 *puthujjana*: "el hombre del común", es decir el hombre que no se ha preocupado por realizar en sí la perfección moral. Ver *Aristocratismo.*

vissāsa māpādi: "no estés lleno de confianza". *Vissāsa* está por *vissāsam metri causa. Āpādi* es un aoristo, en segunda persona del singular, de *āpajjati.* Cf. Dines Andersen, *A Pāli Glossary*, p. 40.

Ver Capítulo XXV, *Bhikkhuvaggo.*

CAPÍTULO XX

EL CAMINO

* 273

Entre los caminos el mejor es el Óctuple Camino;
entre las verdades, las Cuatro Verdades;
entre los estados (*dhamma*)
el mejor es la ausencia de pasiones (*rāga*);
entre los hombres,
el que posee discernimiento.

* 274

Éste es el camino,
no existe otro
que lleve a la purificación de la inteligencia;
entrad en él,
así burlaréis a Māra (*māra*).

* 275

Siguiendo este camino
pondréis fin a la desgracia (*dukkha*);
Yo enseñé este camino
una vez que aprendí cómo arrancar el aguijón.

* 276

Vosotros os debéis esforzar;
los *Tathāgatas* son sólo maestros;
los que siguen el camino y meditan
se liberan de las cadenas de Māra (*māra*).

* 277

Cuando, llegando al conocimiento (*paññā*),
ve que todas las cosas condicionadas (*saṅkhāra*)
son impermanentes (*anicca*),
entonces se harta del sufrimiento (*dukkha*):
es el camino de la purificación.

* 278

Cuando, llegando al conocimiento (*paññā*),
Ve que todas las cosas condicionadas (*saṅkhāra*)
producen sufrimiento (*dukkha*),
entonces se harta del sufrimiento:
es el camino de la purificación.

* 279

Cuando, llegando al conocimiento (*paññā*),
ve que todas las cosas (*dhamma*)
son insustanciales (*an-attan*),
entonces se harta del sufrimiento (*dukkha*):
es el camino de la purificación.

EL CAMINO XX

280

El que no se esfuerza cuando debe esforzarse
- mientras es joven y fuerte -
entregado en cambio a la molicie,
con mente (*manas*) y voluntad deprimidas, inactivo,
ése, por indolente,
no encuentra el camino de la sabiduría (*paññā*).

* 281

Sea controlado en su palabra,
sea controlado en su mente (*manas*),
sea incapaz de hacer algo malo con su cuerpo.
Mantenga limpios
estos tres caminos de la conducta,
recorra el camino enseñado por los sabios.

* 282

De la concentración de la mente (*yoga*)
brota el conocimiento;
de la falta de concentración (*a-yoga*),
la destrucción del conocimiento.
Conociendo estos dos caminos que conducen
el uno a la existencia, el otro a la no-existencia,
diríjase (*attan*) de tal manera
que su conocimiento se acreciente.

* 283

Destruid el bosque, no un árbol;
el peligro nace del bosque:
destruyendo árbol y bosque,
os libraréis del bosque, ¡oh *bhikkhus*!

* 284

Como un ternero mamón a su madre,
así el hombre está encadenado,
mientras no es destruido, por pequeño que sea,
el deseo por la mujer.

* 285

Arranca de ti el amor de ti mismo (*attan*)
como se arranca con la mano un loto otoñal.
Dedícate al camino que conduce a la paz,
al *Nirvāṇa* (*nibbāna*) enseñado por el *Sugata*.

286

"Aquí permaneceré durante las lluvias,
aquí en verano y en invierno" -
así piensa el necio (*bāla*)
sin tomar en cuenta a la muerte.

EL CAMINO XX

* 287

Como una gran correntada a la dormida aldea,
la muerte va llevándose al hombre
que, satisfecho con su ganado y con sus hijos,
tiene encadenada su mente (*manas*).

288

El que ha sido capturado por la muerte
no encuentra protección
ni en sus hijos ni en su padre
ni en parientes y allegados.

289

Habiendo captado esta verdad,
sabio (*paṇḍita*)
y controlado por la disciplina moral (*sīla*),
purifique de inmediato el camino
que lleva hacia el *Nirvāṇa* (*nibbāna*).

NOTAS

273 *aṭṭhaṅgika magga*: "el óctuple camino". Ver *Noble Óctuple Camino.*

caturo padā: "cuatro verdades"; en este caso *padā* como sinónimo de *sacca.* Ver *Cuatro Nobles Verdades.*

274 *dassana*: "inteligencia". Hemos traducido *dassana* por "inteligencia", aunque este término no es totalmente apropiado, pues *dassana* ("visión") se refiere al conocimiento intuitivo de la verdad, en especial de las *Cuatro Nobles Verdades.* Ver *Paññā: conocimiento.*

275 *salla*: "el aguijón". Por aguijón debemos entender "el aguijón del deseo" (*Saṃyutta Nikāya* I, p. 40, *Attahatasuttam*).

276 *tathāgata*: epíteto de Buda. Ver *Gotama.*

277 *paññāya*: "llegando al conocimiento". Tomamos *paññāya* como gerundio de *pajānāti*; también podría considerarse como un instrumental de *paññā*: "mediante el conocimiento, la inteligencia".

nibbindati: "se harta". Una vez que el *bhikkhu* toma conciencia de que todo es transitorio, percibe la magnitud del sufrimiento y sólo piensa entonces en conseguir la Liberación de ese sufrimiento poniendo todo su empeño en realizar en él la Doctrina de Buda.

277-279 Estas tres estrofas contienen las tres características (*tilakkhaṇa*) de todas las cosas existentes o del mundo fenoménico: impermanencia, dolor, insustancialidad. Ver *Anicca: impermanente, impermanencia*, *Dukkha: dolor*, y *Attan* c), d) y e).

281 *isi*: "sabio". Ver nota a la estrofa 422 y en *Principales conceptos budistas* la nota a *Bāla / paṇḍita: necio / sabio.*

282 *bhūri*: "el conocimiento". Significa también, según el *PTS Dict.*, "*understanding, intelligence*". En sánscrito híbrido budista aparece en sinonimia con *vidyā*, *buddhi*, *medhā* (F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, p. 411). Ver *Paññā*: conocimiento.

bhava-vibhava: existencia - no existencia. Por *bhava* entendemos la existencia, las reencarnaciones cuya cadena es cortada

precisamente por el conocimiento de las verdades de Buda; y por *vibhava*, entendemos la no-existencia, la cesación de las reencarnaciones.

283 *vana*, significa "bosque" y también "deseo". La estrofa 281 contiene un juego de palabras (*śleṣa*), ya que *vana*, *vanato*, *vanatha* expresan tanto la noción de *bosque* como la de *deseo*; y *nibbāna* significa tanto "libre de deseo" como "libre de bosque", constituyendo el bosque y el deseo, cada uno, un peligro a su manera.

284 En el *Aṅguttara Nikāya* I, p. 1 (*Rūpādivaggo*) Buda dice que no hay atracción comparable a la que ejerce la mujer sobre la mente del hombre y el hombre sobre la mente de la mujer.

285 *Sugata*: epíteto de Buda, "El Bien Encaminado". Ver *Gotama*.

287 Esta estrofa reproduce casi literalmente la estrofa del *Mahābhārata* 12. 169. 17, citado en la nota a la estrofa 47.

CAPÍTULO XXI

TEMAS DIVERSOS

290

Si uno ve una gran felicidad
que proviene del abandono
de una felicidad pequeña,
debe uno, sensato, abandonar la pequeña felicidad
apenas ve la gran felicidad.

291

Aquel que busca su propia felicidad
produciendo sufrimiento (*dukkha*) en otros,
ése, imbuido por ello de agresividad,
no se libera de la agresividad.

292

Descuidan lo que debe ser hecho,
hacen lo que no se debe;
en ellos, petulantes y descuidados,
crecen las impurezas de la mente (*āsava*).

* 293

Aquellos que se mantienen firmemente
en un estado de atención (*sati*) aplicada al cuerpo,
ésos no se dedican a lo que no se debe,
perseverando en lo que debe ser hecho.
Se extinguen las impurezas de la mente (*āsava*)
en aquellos que están compenetrados
de autoconciencia y autopercepción.

* 294

Después de matar a la madre y al padre
y a los dos reyes de la casta guerrera,
después de destruir el reino y a su ministro,
indiferente,
sigue su camino el brahmán (*brāhmaṇa*).

* 295

Después de matar a la madre y al padre
y a los dos reyes ilustrados,
y después de matar como quinto a un tigre,
indiferente,
sigue su camino el brahmán (*brāhmaṇa*).

TEMAS DIVERSOS XXI

* 296

Los discípulos de Gotama (*gotama*)
están siempre despiertos, bien despiertos (*buddha*);
ellos, día y noche, constantemente,
tienen su atención (*sati*)
aplicada a Buda (*buddha*).

* 297

Los discípulos de Gotama (*gotama*)
están siempre despiertos, bien despiertos (*buddha*);
ellos, día y noche, constantemente,
tienen su atención (*sati*)
aplicada al *Dharma* (*dhamma*).

* 298

Los discípulos de Gotama (*gotama*)
están siempre despiertos, bien despiertos (*buddha*);
ellos, día y noche, constantemente,
tienen su atención (*sati*)
aplicada al *Saṅgha* (*saṅgha*).

* 299

Los discípulos de Gotama (*gotama*)
están siempre despiertos, bien despiertos (*buddha*);
ellos, día y noche, constantemente,
tienen su atención (*sati*) aplicada al cuerpo.

* 300

Los discípulos de Gotama (*gotama*)
están siempre despiertos, bien despiertos (*buddha*);
su mente (*manas*), día y noche,
se complace en la no-violencia (*ahiṃsā*).

* 301

Los discípulos de Gotama (*gotama*)
están siempre despiertos, bien despiertos (*buddha*);
su mente (*manas*), día y noche,
se complace en la meditación.

* 302

Es difícil gozar en la dura vida del mendicante;
la vida en el hogar
es difícil de llevar, es penosa (*dukkha*);
la convivencia con los desiguales es desagradable;
el viajero está afligido por desdichas.
No sea, pues, viajero;
libérese así del sufrimiento.

303

El que tiene fe (*saddhā*) y disciplina moral (*sīla*),
y goza de prosperidad y gloria,
es honrado en cualquier región a donde vaya.

TEMAS DIVERSOS XXI

* 304

Como los montes nevados,
los buenos se distinguen a lo lejos;
los malos pasan inadvertidos,
como flechas lanzadas en la noche.

* 305

Complázcase en la extinción de los deseos
sentado a solas, durmiendo solo,
yendo solo de un lugar a otro, infatigable,
y conquistándose, solo, a sí mismo (*attan*).

NOTAS

293 *sata*: "autoconciencia" y *sampajāna*: "autopercepción", son casi sinónimos y aparecen constantemente juntos de acuerdo con la costumbre de los textos pālis de expresar un concepto por uno o más sinónimos - tal vez en este rasgo estilístico se refleja la concepción fenomenista del mundo propia del Budismo: cada uno de los fenómenos yuxtapuestos expresan los distintos aspectos de la realidad, que no pueden ser reducidos al denominador común de un solo término. Hemos traducido *sata* por "que tiene autoconciencia" y *sampajāna* "que tiene autopercepción". Ambos se refieren al precepto budista de hacer conscientes todos los procesos psíquicos y corporales que tienen lugar en uno. Ver *Sati: autoconciencia, atención.*

294 y 295 De acuerdo con el comentador la madre (*mātar*) sería el deseo (*taṇhā*, femenino en pāli); el padre (*pitar*) sería el egotismo (*asmimāna*), los dos reyes (*rājan*) serían el eternalismo o la creencia en la eternidad del alma (*sassatadiṭṭhi*) y la creencia en su mortalidad (*ucchedadiṭṭhi*); el reino (*raṭṭha*) serían los seis sentidos incluyendo la mente (*manas*) y sus respectivos objetos (*dvadasāyatana*); el ministro (*anucara*, literalmente: "compañero, seguidor, funcionario") sería el placer (*nandirāga*) y, por último, el brahmán (*brāhmaṇa*) sería el que ha destruido las impurezas de la mente (*khīṇāsava*).

Se podría interpretar simplemente que se trata de una forma metafórica de expresar que el brahmán destruye todo vínculo. De acuerdo también con el comentador el tigre (*veyyaggha*) sería los cinco impedimentos para el progreso espiritual (*nīvaraṇa*). Ver *Nīvaraṇa: obstáculo*, em *Principales conceptos budistas.*

296-301 *buddha*: literalmente "que ha despertado (a la verdad)" y por extensión "iluminado". Ver Capítulo XIV, *Buddhavaggo*, y nota a *Gotama* en *Principales conceptos budistas.*

En la estrofa 296, en su *pāda* d, aparece otra vez el término *buddha*, pero ya designando concretamente a *Gotama*, el *buddha* por antonomasia.

301 *bhāvanā*: "meditación". Ver *Samādhi: meditación.*

302 *duppabbajja*: "la dura vida del mendicante". Lo tomamos como un neutro equivalente al sánscrito *duṣpravrajyaṃ,* consignado en el *Udānavarga* XI, 8. El comentador glosa *duppabbajjaṃ* por "*ppabbajjaṃ nama dukkhaṃ*" y *durabhiramaṃ* por "*abhiramituṃ dukkhaṃ*". Con respecto a esta estrofa ver J. Brough, *The Gāndhārī*, p. 256 (262), quien anota que existe poca certeza sobre su forma o sentido original.

dukkhānupatit'addhagū: "el viajero está afligido por desdichas". La versión prácrita (262) tiene *dukhaṇuvadida bhava*, y uno de los manuscritos del *Udānavarga* XI, 8, tiene *duḥkhān[u]patitā bhavaḥ*. Para el budista todo es doloroso (*dukkha*). El viajero (*addhagū*) representa al hombre en el largo camino del *saṃsāra*.

304 *himavanto va pabbato*: literalmente "como el monte nevado". Podría referirse al Himalaya.

305 Ver *Posición del hombre*.

CAPÍTULO XXII

* EL MUNDO DE SUFRIMIENTO

* 306

El mentiroso cae
en un mundo de sufrimiento (*niraya*),
y también aquel que habiendo hecho algo
dice que no lo ha hecho;
ambos, después de la muerte,
tienen el mismo destino,
- seres de bajas acciones.

307

Se comportan mal y no tienen autocontrol
muchos de los que llevan el manto azafrán;
malos, por sus malas acciones,
renacen en un mundo de sufrimiento (*niraya*).

308

El que carece de moralidad (*sīla*) y de autocontrol
mejor haría en comer un trozo de hierro ardiente
como la llama del fuego,
que probar la comida que, como limosna,
ha recibido de otros.

309

El hombre que, sin importarle nada,
se une con la mujer ajena,
cuatro cosas es lo que consigue:
demérito, sueño intranquilo, críticas
y además un mundo de sufrimientos (*niraya*).

310

No frecuente el hombre a la mujer ajena:
sólo obtiene demérito
y, después de la muerte, un mal destino (*gati*);
atemorizados ambos, corto es su placer
y severo el castigo que el rey les impone.

* 311

Como una hoja de *kusa* mal tomada
corta la mano,
así la condición de samán (*samaṇa*) mal practicada
arrastra hacia el *niraya*.

312

Esto no puede producir buenos frutos:
los actos carentes de energía,
los votos violados,
la falsa vida de pureza (*brahmacariya*).

EL MUNDO DE SUFRIMIENTO XXII

* 313

Si tiene que hacer algo, que lo haga,
que lo emprenda denodadamente,
pues un *paribbaja* carente de energía,
más que cualquier otro,
derrama impurezas sobre sí mismo.

314

Si algo va a ser mal hecho, mejor no hacerlo;
lo que ha sido mal hecho atormenta después;
si algo va a ser bien hecho
y, si después de hacerlo,
no hemos de sentir remordimiento,
es mejor hacerlo.

315

Como una ciudad fronteriza
es vigilada por dentro y por fuera,
así vigiláos a vosotros mismos (*attan*).
Que no se pase el momento oportuno,
pues sufren los que lo han dejado pasar,
cuando son son entregados
a un mundo de sufrimiento (*niraya*).

* 316

Se avergüenzan de lo no-vergonzoso,
no se avergüenzan de lo vergonzoso,

seres que han adoptado un punto de vista erróneo,
van a un mundo de mísera existencia (*duggati*).

* 317

Ven peligro donde no hay peligro,
y no ven peligro donde lo hay,
seres que han adoptado un punto de vista erróneo,
van a un mundo de mísera existencia (*duggati*).

* 318

Consideran que hay falta donde no hay falta
y no ven falta donde la hay,
seres que han adoptado un punto de vista erróneo,
van a un mundo de mísera existencia (*duggati*).

* 319

Juzgan la falta como falta
y lo que no es falta como no falta,
seres que han adoptado el punto de vista justo,
van a un mundo de felicidad (*suggati*).

NOTAS

Nirayavaggo: "El mundo de sufrimiento". Ver *Niraya: mundo de sufrimiento* en *Principales conceptos budistas.*

306 *na karomi c'āha*: "no lo he hecho"; literalmente "no hago" (presente). Como sugiere J. Brough, *The Gāndhārī*, p. 258 (269), muy probablemente el texto original tuvo un aoristo y además la partícula *ti* (tal vez *na karaṃ ti āha*), como lo exige el sentido. Nosotros mantenemos el texto y traducimos según lo exige el sentido, de acuerdo con la sugerencia de J. Brough.

311 La hierba *kusa* es *Poa cynosuroides* (según *PTS Dict.*); se caracteriza por sus hojas puntiagudas y cortantes como las de la palmera.

313 *kayirātha*: "que lo haga". Esta forma por su tema es optativo y por su terminación puede ser 2da. persona plural activo o 3ra. persona singular medio. Según W. Geiger, *Pālī*, 149 d, es 2da. persona plural optativo activo. La tomamos como 3ra. persona singular optativo medio por las siguientes razones: El *PTS Dict.* (que la considera también 3ra. persona singular optativo medio) anota que esta forma es siempre glosada por los comentadores por *kareyya* es decir, por una 3ra. persona singular. Además, esa forma aparece también en la estrofa 25 del *Dhammapada*, y en los correspondientes textos prácrito (*Gāndhārī*) (111) y sánscrito (*Udānavarga* IV, 5) aparecen formas en 3ra. persona singular, *karodi* y *karoti* respectivamente. Finalmente, la misma forma aparece en la estrofa 117 y el texto prácrito (*Gāndhārī*) correspondiente (207) tiene *kuvi'a*, que también es 3ra. persona singular (y además optativo medio = sánscrito *kurvīta*).

paribbāja: "el que ha partido para llevar una vida mendicante y errante". Ver *Samaṇa.*

316-319 *micchādiṭṭhi-sammādiṭṭhi*: "punto de vista erróneo-el punto de vista justo"; "equivocada y verdadera doctrina": oposición entre la Doctrina de Buda (*sammādiṭṭhi*) y las restantes (*micchādiṭṭhi*).

CAPÍTULO XXIII

* EL ELEFANTE

320

Como el elefante resiste en el combate
a la flecha lanzada por el arco,
así yo - la gente es mala -
resistiré a las ofensas.

321

Al elefante domesticado
lo hacen desfilar en la procesión;
un elefante domesticado conduce al rey;
y es el mejor entre los hombres
aquel que, autocontrolado, resiste a las ofensas.

* 322

Más valen cuando están domesticados
los elefantes de gran tamaño,
las mulas y los caballos Sindh de noble raza;
más vale el hombre
que se ha controlado a sí mismo (*attan*).

* 323

No es con estos vehículos
como uno podría llegar a aquella región
a la que no se llega;
con su ser (*attan*) controlado, bien controlado,
el que se controla llega.

* 324

El elefante llamado *Dhanapālaka*,
exudando *mada* por sus sienes,
es irrefrenable;
amarrado, no prueba bocado:
tiene añoranza de sus bosques.

325

Cuando uno es glotón, perezoso, dormilón,
y goza revolcándose en el lecho
como un gran puerco cebado de comida,
entonces por indolente uno renace una y otra vez.

* 326

En otro tiempo mi mente (*citta*) actuó a su antojo,
según su capricho, como le placía;
hoy yo he de reprimirla por completo,
como un cornac con su pica al elefante enfurecido.

EL ELEFANTE XXIII

* 327

Gozad del estado de alerta y vigilancia (*appamāda*);
vigilad vuestra propia mente (*citta*);
salid del mal camino,
como el elefante del fango en que se ha hundido.

* 328

Si uno encuentra un amigo inteligente,
un compañero de noble conducta y prudente,
entonces, vaya con él,
contento y compenetrado de autoconciencia (*sāti*),
superando todas las dificultades.

* 329

Si uno no encuentra un amigo inteligente,
un compañero de noble conducta y prudente,
entonces, viva solo
como un rey que abandonó su conquistado reino;
viva solo,
como un elefante salvaje en el bosque.

330

Es mejor vivir solo;
no hay amistad posible con el necio (*bāla*).
Como un elefante salvaje en el bosque,
viva solo,
libre de preocupaciones,
absteniéndose de acciones innobles.

331

Cosa buena
son los amigos en un momento de apuro;
cosa buena
es el estar satisfecho de cualquier modo;
cosa buena
es en el momento de morir el mérito acumulado;
cosa buena
es el abandono de todo sufrimiento (*dukkha*).

* 332

Cosa buena
es en este mundo el respeto por la madre;
cosa buena
es también el respeto por el padre;
cosa buena
es en este mundo la condición de samán (*samaṇa*);
cosa buena
es también la condición de brahmán (*brāhmaṇa*).

* 333

Cosa buena
es la disciplina moral (*sīla*) hasta la vejez (*jarā*);
cosa buena
es la fe (*saddhā*) firmemente establecida;
cosa buena
es obtener la sabiduría (*paññā*);

cosa buena

es abstenerse de hacer el mal.

NOTAS

Nāgavaggo: "El elefante". Este capítulo está consagrado al elefante (*nāga*). El elefante es utilizado en muchos textos como símbolo de la fuerza, de la paciencia y de otras virtudes, o interviene en comparaciones para hacer resaltar estas cualidades. Muchas veces el mismo Buda es designado con el término "Elefante", en cuanto posee en su perfección las virtudes que el elefante simboliza, por ejemplo *Udāna* I, 10, p. 7 ed. de la PTS = p. 72 trad. C. Dragonetti, 2002.

322 *sindhava*: "caballo Sindh", caballo famoso de la región del río Indo.

323 *agatā disā*: "región a la que no se llega", es decir, el *Nirvāṇa*. Con esta imagen se hace resaltar la falta de vinculación entre nuestra realidad y el *Nirvāṇa*. Ver *Nirvāṇa*.

324 El término *Dhanapālaka* es, según el comentador, el nombre de un elefante.

mada: líquido que, según los textos no sólo pālis sino también sánscritos, exuda el elefante por sus sienes en época de celo.

326 Ver *Manas: mente*.

327 Ver Capítulo II, *Appamādavaggo*: "El estado de alerta y vigilancia".

328 y 329 Estas estrofas nos recuerdan el gran valor concedido por el estoicismo a la amistad. En el *Sutta Nipāta* 45 y 46 (*Khaggavisāṇāsuttam*) se reproducen estas dos estrofas casi textualmente. En el *Sutta Nipāta* se recomienda la soledad, el vivir a solas, con una única excepción: que uno encuentre un buen amigo. Ver *Posición del hombre* y *Apego*.

332 *matteyyatā-petteyyatā*: "respeto por la madre-respeto por el padre". Recordamos el tercer edicto de Asoka (J. Bloch, *Les Inscriptions*, p. 96: G), que tiene *sādhu mātari ca pitari ca susrūsā* ("cosa buena es la obediencia para con el padre y con la madre"). S. Radhakrishnan traduce: "*to have a mother ... to have a father.*" Max Müller: "*the state of a mother ... the state of a father.*" V. Fausbøll: "*munus matris ...*

munus patris". Cf. *amatteyyatā*: "irreverence towards one´s mother" (*PTS Dict.*); *amatteya*: "*who has not respect for his mother*" (*CPD*).

333 Ver Capítulo XI, *Jarāvaggo*.

CAPÍTULO XXIV

LA SED DEL DESEO

334

Crece como una enredadera
el deseo del hombre que actúa con descuido;
como el mono que en busca de fruta
salta de árbol en árbol,
así ese hombre pasa de existencia en existencia.

* 335

Como la yerba *birāna* regada por la lluvia,
así crecen los sufrimientos
de aquel hombre a quien subyugan
el ruin deseo (*taṇhā*) y el apego a este mundo.

336

Como las gotas de agua resbalan de la hoja del loto,
así se le van los sufrimientos
a aquel hombre que subyuga en este mundo
al ruin deseo (*taṇhā*), tan difícil de superar.

337

Os saludo y esto os digo
a cuantos estáis aquí reunidos:
"Arrancad la raíz del deseo (*taṇhā*),
como arranca la hierba *birāna*
el que busca su perfumada raíz;
que Māra (*māra*) no os destruya una y otra vez,
como el torrente quiebra al junco".

* 338

Así como vuelve a crecer el árbol,
aunque haya sido cortado,
si su raíz quedó intacta y firme,
del mismo modo una y otra vez
resurge el sufrimiento (*dukkha*),
mientras no haya sido destruida
la predisposición hacia el deseo (*taṇhā*).

* 339

La voluntad dominada por la pasión (*rāga*)
arrastra como un torrente
al hombre de equivocada doctrina
cuyas treinta y seis corrientes
fluyen caudalosas entregadas al placer.

LA SED DEL DESEO XXIV

* 340

Por todas partes fluyen las corrientes
y la enredadera está sin cesar brotando;
en cuanto la veáis brotar,
cortad su raíz con el conocimiento (*paññā*).

* 341

Los placeres del hombre
son transitorios y escurridizos;
los hombres que están atados al placer
y buscan el placer
están sometidos al nacimiento y a la vejez (*jarā*).

* 342

Los hombres acosados por el deseo
corren de un lado a otro,
como una liebre perseguida;
encadenados por el apego y los lazos (*saṃyojana*)
caen en el sufrimiento (*dukkha*),
una y otra vez, durante largo tiempo.

* 343

Los hombres acosados por el deseo
corren de un lado a otro,
como una liebre perseguida;
por esta razón
arroje el *bhikkhu* de sí el deseo
buscando su propia (*attan*) emancipación.

344

Mirad a este hombre
que, habiéndose liberado del deseo,
se entrega al deseo,
libre del deseo, se precipita hacia el deseo:
¡consiguió su libertad y retorna a sus cadenas!

345

Los sabios no llaman sólida cadena
a la hecha de cáñamo, de madera o de hierro;
al afecto apasionado y vehemente
por piedras preciosas y joyas, hijos y esposas,

* 346

a éste lo llaman sólida cadena
que arrastra hacia abajo con su peso,
flexible, de la que es difícil liberarse;
rompiéndola,
parten para llevar la vida mendicante,
sin afectos,
renunciando a la felicidad
que surge del placer sensual (*kāma*).

* 347

Los que son esclavos de sus pasiones (*rāga*)
se quedan dentro de la corriente
que ellos mismos hacen,
como la araña en su propia tela;

cruzándola los sabios parten, sin afectos,
dejando atrás todo sufrimiento (*dukkha*).

* 348

Sé libre en el pasado,
sé libre en el futuro,
sé libre en el presente,
poniéndote más allá de la existencia;
con tu mente (*manas*) completamente liberada
no te expondrás nuevamente
al nacimiento y a la vejez (*jarā*).

349

Crece más la sed del deseo (*taṇhā*)
en el hombre de fuertes pasiones (*rāga*),
que vive buscando el placer,
sacudido por sus fantasías;
él mismo fortalece sus cadenas.

* 350

Pero aquel que se deleita
en el apaciguamiento de sus fantasías
y medita sobre lo repulsivo (*asubha*),
compenetrado siempre de autoconciencia,
ése sí destruirá, cortará las cadenas de Māra (*māra*).

351

El que ha llegado a la perfección,
libre de temor, sin deseos (*taṇhā*) ni impurezas,
cortó las espinas de la existencia;
éste es su último cuerpo.

352

El que está libre de deseo (*taṇhā*) y sin codicia,
y domina los Textos y su interpretación
- podría conocer la colocación de las sílabas,
las que van antes y las que van después -
es llamado "gran sabio", "gran hombre"
y se dice que está en su último cuerpo.

* 353

"Todo lo he conquistado,
todo lo sé,
no tengo apego hacia nada (*dhamma*);
todo lo he abandonado
y, destruyendo el deseo (*taṇhā*), me he liberado.
Habiendo llegado al conocimiento por mí mismo,
¿a quién señalaría como maestro?"

354

La donación de la Doctrina (*dhamma*)
supera toda donación;
el sabor de la Doctrina
supera todo sabor;

el placer que produce la Doctrina
supera todo placer;
la destrucción del deseo (*taṇhā*)
vence todo sufrimiento (*dukkha*).

* 355

Las riquezas acaban con el necio,
no con los que buscan la otra orilla;
por su deseo (*taṇhā*) de riquezas
el necio se destruye a sí mismo (*attan*),
como si se tratara de otros.

* 356

La cizaña destruye los campos,
la pasión (*rāga*), a la humanidad;
produce por eso gran fruto lo que se da
a los que se han liberado de la pasión.

* 357

La cizaña destruye los campos,
el odio (*dosa*), a la humanidad;
produce por eso gran fruto lo que se da
a los que se han liberado del odio.

* 358

La cizaña destruye los campos,
el error (*moha*) a la humanidad;
produce por eso gran fruto lo que se da
a los que se han liberado del error.

* 359

La cizaña destruye los campos,
el deseo, a la humanidad;
produce por eso gran fruto lo que se da
a los que se han liberado del deseo.

NOTAS

Taṇhāvaggo: "La sed del deseo", "el deseo".

335 La hierba *birāna* es el *Andropogon muricatum* (según el *PTS Dict.*); su perfumada raíz es llamada *usira* (cf. estrofa 337).

338 La imagen del árbol referida a la reencarnación está utilizada también en la *Brihadāraṇyaka-Upanishad* III, 9, 28.

339 *chattimsati sotā*: "las treinta y seis corrientes", que están enumeradas en el *Majjhima Nikāya* III, p. 280 (*Chachakkasuttam*), y son las siguientes: 1) los seis *āyatanas* internos, que corresponden a los seis sentidos (ya que la psicología hindú considera la *mente* como un sexto sentido); 2) los seis *āyatanas* externos, que corresponden a las seis categorías de objetos de los sentidos (ya que entre éstos hay que considerar el objeto del sentido *mente*, como por ejemplo: *representaciones*, *ideas*); 3) los seis *viññāṇas* o sea el conocimiento por medio de cada sentido (ver nota *Viññāṇa: conciencia, mente* en *Principales conceptos budistas*); 4) los seis *phassas* o el conjunto que forman el sentido, el objeto y el conocimiento (*viññāṇa*); 5) los seis *vedanās* o sensaciones o sentimientos (de agrado, desagrado o indiferencia) que, además del conocimiento (*viññāṇa*), se producen cuando el sentido entra en contacto con su respectivo objeto; 6) los seis *taṇhās* o sea el deseo que se produce como consecuencia de los sentimientos o sensaciones antes mencionados. Ver *Paṭi-ccasamuppāda: Generación Condicionada.*

340 *latā*: "la enredadera"; es decir, el deseo.

341 *jātijarā*: "el nacimiento y la vejez". Estar sometido al nacimiento y a la vejez significa permanecer dentro del ciclo de las reencarnaciones. Ver Capítulo XI, *Jarāvaggo*; y *Paṭiccasamuppāda: Generación Condicionada.*

342 *purakkhata*: "acosado". Literalmente "honrado". En este lugar, según glosa del comentador, *purakkhata* es igual a *parivārita* (rodeado, en sentido figurado "honrado"). El *Sutta Nipāta* 199 (*Vijayasuttam*) tiene igualmente *avijjāya purakkhato*, en donde es imposible traducir la

palabra *purakkhata* por "honrado", y es necesario traducirla por "dominado". Tal vez, tanto en el *Dhammapada* como en el *Sutta Nipāta*, *purakkhata* sea un error por *parikkhata*, que significa "dotado de, provisto de". Con respecto a los lazos que se mencionan en esta estrofa, ver *Saṃyojana: atadura.*

343 Ver Capítulo XXV, *Bhikkhuvaggo.*

346 *kāma*: "placer sensual". Ver *Rāga: pasión.*

347 *chetvāna*: "atravesando". Literalmente "cortando", pero con valor de "atravesando", cuando va unido a *sota* ("corriente") (J. Brough, *The Gāndhārī*, p. 231 (171)). Parece que la imagen de la araña y de su tela procura expresar que los hombres, sometidos a la pasión, se crean ellos mismos la corriente de la que no pueden salir, como la araña fabrica ella misma su tela, recayendo el peso de la comparación sobre el adjetivo *sayaṃkata*, "que ellos mismos hacen". La imagen de la araña aplicada al proceso de la creación a partir de uno mismo aparece en el *Mahābhārata* XXII, 187, 48, y en la *Muṇḍaka-Upanishad* I, 7.

348 *jātijarā*: "el nacimiento y la vejez". Ver *Paṭiccasamuppāda: Generación Condicionada.*

350 *asubha*: "lo repulsivo, lo impuro". Con respecto a la meditación sobre lo repulsivo ver *Asubhabhāvanā: meditación sobre las impurezas.*

353 Esta estrofa, según el comentador, sería el contenido de la respuesta dada por Buda cuando se le preguntó quién había sido su maestro. En el *Mahāvagga*, p. 8 (*Pañcavaggiyakathā*), Buda afirma igualmente que no ha tenido maestro: *na me ācariyo atthi.*

355 *pāragavesin*: "los que buscan la otra orilla"; la otra orilla es una imagen por el *Nirvāṇa.*

356-358 *rāga-dosa-moha*: "pasión-odio-error". Ver *Faltas fundamentales.*

356-359 En estas estrofas es recomendada la limosna a los que han alcanzado la Liberación porque, como toda acción, produce algún resultado, benéfico en este caso.

Además, la limosna suscita en uno sentimientos como los de generosidad y desapego, que purifican la mente. Cabe destacar que ideas como la expresada en estas estrofas han contribuido sin duda al nacimiento del culto a Buda. Ver *Gotama.*

CAPÍTULO XXV

* EL BHIKKHU

* 360

Bueno es el autodominio en la vista,
bueno es el autodominio en el oído,
bueno es el autodominio en el olfato,
bueno es el autodominio en el gusto.

* 361

Bueno es el autodominio en el cuerpo,
bueno es el autodominio en la palabra,
bueno es el autodominio en la mente (*manas*);
en todo es bueno el autodominio.
El *bhikkhu*, autodominado en todo,
se libera de todo sufrimiento (*dukkha*).

362

Autocontrolado en sus manos,
autocontrolado en sus pies,
autocontrolado en su voz,
completamente autocontrolado,
regocijándose en su fuero interno,
disciplinado, solo y satisfecho
- a uno así lo llaman "*bhikkhu*".

* 363

Dulce es la palabra de aquel *bhikkhu*
que se controla en lo que dice,
que habla con moderación,
carece de orgullo,
y explica el *Dharma* (*dhamma*) y su sentido.

364

El *bhikkhu* que goza en el *Dharma* (*dhamma*),
que se deleita en el *Dharma*,
que medita sobre el *Dharma*
y que tiene presente el *Dharma*,
no se aparta del verdadero *Dharma*.

365

No ha de menospreciar lo que él recibe
ni ir envidiando a los otros;
envidiando a los otros
el *bhikkhu* no logra concentrar su mente (*samādhi*).

366

El *bhikkhu* no menosprecia
lo que él recibe aunque sea poco;
si lleva una vida pura y es activo,
los Dioses lo elogian.

EL BHIKKHU XXV

* 367

Aquel que no ve nada propio
en lo que tiene nombre y forma
ni sufre cuando algo de ello deja de existir,
ése es llamado "*bhikkhu*".

* 368

Aquel *bhikkhu* que actúa
inspirado siempre en la benevolencia (*mettā*),
confiado en la Enseñanza de Buda (*buddha*),
ha de alcanzar el estado de calma,
el placentero aquietamiento
de los condicionantes de la existencia (*saṅkhāra*).

* 369

Aligera, *bhikkhu*, la barca;
aligerada, irá más rápido;
destruyendo la pasión (*rāga*) y el odio (*dosa*),
llegarás al *Nirvāṇa* (*nibbāna*).

* 370

Cinco cosas destruye,
cinco abandona y cinco cultiva;
se dice del *bhikkhu*
que se ha liberado de las cinco cadenas,
que ha vencido la corriente.

* 371

Medita, *bhikkhu*, y no seas negligente;
no hagas gozar tu mente (*citta*)
en el placer sensual (*kāma*),
no vaya a ser que tengas que tragarte,
por negligente, bolas de hierro;
mientras te estés quemando
no grites que estás sufriendo.

* 372

No existe meditación (*jhāna*)
para el que no posee el conocimiento (*paññā*);
no existe conocimiento
para el que no medita;
aquel en quien existen meditación y conocimiento,
ése en verdad está cerca del *Nirvāṇa* (*nibbāna*).

373

Felicidad divina tiene el *bhikkhu*
que se ha retirado a un lugar solitario,
que tiene su mente (*citta*) en calma
y que por entero ha captado el *Dharma* (*dhamma*).

* 374

No bien capta
que los componentes de su personalidad (*khandha*)
surgen y se desintegran,
obtiene alegría y contento,

aquel estado en que no hay muerte,
propio de los que tienen ese conocimiento.

* 375

Para un *bhikkhu* inteligente, éste es el comienzo:
el dominio de los sentidos,
el estar satisfecho
y el autocontrol según las normas del *Pātimokkha.*

* 376

Asóciate con buenos amigos,
de vida pura y activos.
Sea afable y distíngase por su buena conducta;
así su alegría será grande
y pondrá fin al sufrimiento (*dukkha*).

377

Como un jazmín deja caer sus flores marchitas,
así vosotros, oh *bhikkhus*,
debéis abandonar la pasión (rāga) y el odio (*dosa*).

* 378

El *bhikkhu* que tiene sosegado el cuerpo,
sosegada la palabra,
sosegada la mente (*manas*),
que se ha puesto todo él en orden
y ha renunciado a las tentaciones de este mundo
- se dice de él que es un "*upasanta*".

379

Recurriendo a ti mismo (*attan*)
exhórtate a ti mismo;
recurriendo a ti mismo,
has de controlarte a ti mismo.
Controlado por ti mismo
y compenetrado de autoconciencia (*sati*),
tú, oh *bhikkhu*, vivirás feliz.

* 380

Uno mismo (*attan*) se protege a uno mismo;
uno mismo es el destino (*gati*) de uno mismo;
por eso contrólate a ti mismo
como un mercader a un buen caballo.

* 381

Lleno de felicidad
y confiado en la Enseñanza de Buda (*buddha*),
el *bhikkhu* ha de alcanzar el estado de paz,
el placentero aquietamiento
de los condicionantes de la existencia (*saṅkhāra*).

382

Aquel *bhikkhu* que, joven,
se consagra a la Enseñanza de Buda (*buddha*),
ese *bhikkhu* ilumina este mundo
como la luna que se ha liberado de los nubarrones.

NOTAS

Bhikkhuvaggo: "El *bhikkhu*, monje budista". Ver *Bhikkhu y bhikkhunī: monje budista y monja budista*. Como hemos mantenido en nuestra traducción el término pāli *bhikkhu* no lo hemos puesto entre paréntesis en las estrofas en que aparece a pesar de existir una nota correspondiente en *Principales conceptos budistas*, para no recargar inútilmente la traducción de las estrofas. Ver dicha nota.

360 Con referencia al control de los sentidos, *indriyasaṃvara*, ver la nota respectiva en *Principales conceptos budistas*.

361 Se menciona en esta estrofa la tríada *kāya* (cuerpo), *vācā* (voz), *manas* (mente), es decir los tres niveles de la acción moral en el Budismo. Ver nota a las estrofas 231-234.

363 *mantabhāṇī*: "que habla con moderación". El *PTS Dict.* interpreta: "*reciter of the Holy Texts (or charms); fig.: a clever speaker*". S. Radhakrishnan, Nārada Thera y Max Müller traducen: "*who speaks wisely*"; V. Fausbøll: "*sapienter loquens*". Pero de acuerdo con J. Brough, *The Gāndhārī*, 249 (237), el cual se apoya en observaciones de É. Senart, S. Lévi y H. Lüders, es muy probable que *manta* derive de *manda* ("poco") y no de *mantra*. Por tal razón hemos traducido por "que habla poco, que habla con moderación" (cf. *mitabhāṇin*, "que habla poco", en la estrofa 227).

367 La idea de que el hombre no puede decir respecto de algo que es suyo, se relaciona con la teoría del *anattan* o inexistencia de un "yo". Ver *Attan* e). Ver también nota a la estrofa 221.

asatā: "cuando algo de ello deja de existir". Entendemos este pasaje de acuerdo con el comentador que glosa *tasmiṃ ca nāma-rūpe khaya-vaya sampatte... na socati* ("cuando este nombre y forma [= la individualidad] experimenta la pérdida y la destrucción... no sufre"). Otros traductores entienden *asatā* como "por no tener nada".

368 *padaṃ santaṃ saṇkhārūpasamaṃ sukham*: "el estado de calma, el placentero aquietamiento de los condicionantes de la existencia": es el *Nirvāṇa*. Ver *Nirvāṇa*.

369. Ver *Faltas fundamentales (rāga-dosa-moha): deseo, odio, error.*

370 *pañca*: "cinco cosas". De acuerdo con el comentador entendemos que las cinco cosas que se deben destruir y las cinco cosas que se deben abandonar son los diez *saṃyojana* o "ataduras" que impiden la Liberación, ver nota respectiva en *Principales conceptos budistas*; y las cinco cosas que se deben cultivar son los cinco *indriya* o "poderes" o motivaciones morales que controlan la acción. Estos *indriya* son: *saddhindriya* (fe), *viriyindriya* (energía), *satindriya* (autoconciencia), *samādhindriya* (concentración) y *paññindriya* (conocimiento).

371 Según el comentador tenemos en esta estrofa una referencia a los castigos y sufrimientos que después de la muerte esperan al hombre que no ha seguido el recto camino. Efectivamente, en el *Majjhima Nikāya* III, p. 186 (*Devadūtasuttam*), se habla de las bolas ardientes de hierro y cobre que tienen que tragar los condenados. Ver *Niraya: mundo de sufrimiento.*

Seguimos en esta estrofa el texto de la edición Nālandā (*ramessu*). O. von Hinüber y K.R. Norman tienen *bhamassu.*

372 Ver *Samādhi: meditación.*

374 *amata*: "estado en que no hay muerte". Referencia al *Nirvāṇa.* Ver *Nirvāṇa* b).

375 y 376 Damos la división de estas estrofas de acuerdo con la edición Nālandā. O. von Hinüber y K.R. Norman consideran el primer verso de la estrofa 376 como tercer verso de la 375.

376 Siguiendo el texto pāli mantenemos en esta estrofa el cambio de persona – 2da. en el primer verso (*bhajassu*: "asóciate"), 3ra. en el segundo (*siyā*: "sea") y en el tercero (*karissati*: "podrá" o literalmente "hará").

378 Nueva referencia a la tríada "*kāya* (cuerpo), *vācā* (voz), *manas* (mente)". Ver nota a las estrofas 231-234.

upasanta: "uno que está en calma por el apaciguamiento de su vida afectiva".

380 No deja de extrañar en la comparación la referencia a un mercader por su poca congruencia con la acción de dominar o domar al buen caballo de que se habla.

381 *padaṃ santaṃ saṇkhārūpasamaṃ sukham.* Ver nota correspondiente a la estrofa 368.

CAPÍTULO XXVI

EL BRAHMÁN

* 383

Esforzándote atraviesa la corriente,
elimina los deseos (*kāma*), oh brahmán (*brāhmaṇa*);
conocerás lo increado
cuando hayas tomado conciencia
de que tienen un fin
las cosas condicionadas (*saṅkhāra*).

* 384

Cuando un brahmán (*brāhmaṇa*)
ha llegado a la perfección
en aquellas dos normas (*dhamma*),
entonces todas sus cadenas se destruyen
habiendo llegado él al conocimiento.

* 385

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
a aquel para quien no existen ni esta orilla ni la otra
y está libre de temores y de apegos.

* 386

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
a aquel que, sentado,
está dedicado a la meditación (*jhāna*),
carente de pasiones,
que ha hecho lo que debía hacer,
libre de las impurezas de la mente (*āsava*)
y que ha alcanzado el Supremo Bien.

* 387

El sol brilla de día,
la luna resplandece de noche;
armado brilla el guerrero;
en la meditación (*jhāna*)
brilla el brahmán (*brāhmaṇa*);
pero día y noche
brilla el Iluminado (*buddha*) en su esplendor.

* 388

Se llama "brahmán" (*brāhmaṇa*)
el que eliminó de sí mismo el mal,
"samán" (*samaṇa*), el que vive en calma espiritual;
el que apartó de sí las impurezas
se llama "*pabbajita*".

* 389

No debe uno golpear a un brahmán (*brāhmana*)
ni contra el que lo golpeó

debe el brahmán soltar su cólera.
Vergüenza para aquel que golpea a un brahmán;
vergüenza para el brahmán
que contra éste suelta su cólera.

* 390

Para el brahmán (*brāhmaṇa*) no existe nada mejor
que apartar su mente (*manas*)
de las cosas placenteras.
Cuando desaparece el deseo de hacer daño,
cesa entonces el sufrimiento (*dukkha*).

* 391

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
a aquel en quien no existe mal comportamiento
con el cuerpo, la voz o la mente (*manas*)
y que, en estos tres dominios,
se encuentra autocontrolado.

* 392

Como el brahmán (*brāhmaṇa*), la ofrenda al fuego,
así debe uno venerar respetuosamente
a aquel de quien aprendió el *Dharma* (*dhamma*)
enseñado por el Perfectamente Iluminado.

* 393

No es por las trenzas
ni por la casta
ni por el nacimiento
que se es brahmán (*brāhmaṇa*);
aquel en quien existen verdad y rectitud (*dhamma*),
ése es puro, ése es brahmán.

* 394

Necio ¿qué tienes que ver tú con las trenzas?,
¿qué tienes que ver con el manto de antílope?
Tu interior es un antro,
sólo adornas lo exterior.

395

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
a aquel hombre que medita solitario en el bosque,
cubierto de harapos, flaco y escuálido.

* 396

Yo no llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
al que nació de seno brahmánico,
al que procede de madre brahmánica;
será de aquellos que saludan con desprecio,
será un hombre opulento;
al que no tiene nada y está libre de apego,
a ése sí lo llamo yo "brahmán".

EL BRAHMÁN XXVI

397

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
al que, cortando todas las cadenas (*saṃyojana*),
no siente temor,
ha superado todo lazo, y está libre de apego.

398

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
al Iluminado (*buddha*)
que ha roto las correas y las riendas,
las cuerdas y los frenos,
que ha destrozado toda traba.

399

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
a aquel que sin cólera soporta
el insulto, el castigo y la prisión;
el saber soportar es su fuerza
y esa fuerza es su ejército.

* 400

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
al que carece de cólera
y cumple las obligaciones que se ha impuesto;
al que está lleno de disciplina moral (*sīla*),
libre de deseos, autocontrolado
y en su último cuerpo.

401

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
a aquel que no se adhiere a los placeres (*kāma*),
como el agua no se adhiere a la hoja del loto,
como un grano de mostaza, a la punta de una flecha.

* 402

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
a aquel que ha percibido ya en este mundo
el fin de su sufrimiento (*dukkha*),
dejó su carga y está libre de apegos.

* 403

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
a aquel que posee una sabiduría (*paññā*) profunda
y es inteligente,
conoce cuál es el camino y cuál no lo es,
y ha alcanzado el Supremo Bien.

404

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
a aquel que se aparta por igual
de los que llevan una vida de hogar
y de los que partieron hacia la vida mendicante,
que carece de hogar y lleva una vida errante,
satisfecho con poco.

EL BRAHMÁN XXVI

* 405

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
a aquel que no mata ni hace matar,
pues abandonó toda violencia
para con los seres débiles o fuertes.

* 406

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
a aquel que es libre entre los encadenados,
pacífico entre los violentos
y carece de afectos
entre los que están dominados por ellos.

407

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
a aquel de quien se han desprendido
la pasión (*rāga*) y el odio (*dosa*),
el orgullo y la hipocresía,
como se desprende un grano de mostaza
de la punta de una flecha.

408

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
a aquel que expresa palabras afables,
instructivas y veraces,
con las cuales a nadie ofende.

* 409

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
a aquel que en este mundo
no toma lo que no le es dado,
sea grande o pequeño,
exiguo o abundante,
bueno o malo.

410

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
a aquel en quien no existen deseos
con miras a este mundo o con miras al otro,
que no depende de nada y está libre apegos

* 411

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
a aquel en quien no existen deseos;
que, gracias a su conocimiento, no tiene dudas,
y que ha llegado a lo profundo de la inmortalidad.

412

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
a aquel que en este mundo
se ha puesto más allá del bien y del mal
- apegos ambos -
libre de pena, libre de pasión, libre de impurezas.

EL BRAHMÁN XXVI

* 413

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
a aquel que ha destruido la voluptuosidad,
y que, como la luna,
está libre de manchas y de impurezas,
sereno e impasible.

414

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
a aquel que ha ido más allá
del duro, peligroso camino
del samsara (*saṃsāra*) y del error,
que lo ha cruzado y ha llegado al otro lado;
a aquel que medita, impasible,
y que no tiene dudas, liberado y feliz.

* 415

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
a aquel que ha destruido el placer (*kāma*)
y que, desechando los placeres,
parte sin hogar hacia la vida mendicante.

* 416

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
a aquel que ha destruido el deseo (*taṇhā*)
y que, desechando todo deseo,
parte sin hogar hacia la vida mendicante.

* 417

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
a aquel que abandonó
todo apego (*yoga*) a lo humano
y superó todo apego a lo divino,
liberado de todo apego.

418

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
a aquel que desechó agrado y desagrado,
apaciguado, libre de apego,
héroe vencedor del universo.

* 419

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
a aquel que ha llegado a conocer
lo que es el nacer y el perecer de los seres,
al Liberado,
al Bien Encaminado,
a Buda (*buddha*).

* 420

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
a aquel cuyo destino (*gati*) no conocen
ni Dioses ni *Gandharvas* ni hombres,
al *Arhant*
que eliminó las impurezas de la mente (*asāva*).

EL BRAHMÁN XXVI

* 421

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
a aquel que nada tiene
ni en el pasado ni en el futuro ni en el presente,
que se desposeyó de todo
y se liberó de todo apego.

* 422

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
al Iluminado (*buddha*)
libre de deseos y que llegó al fin de sus esfuerzos,
al héroe excepcional y lleno de hombría,
al Gran *Rishi* que conquistó la victoria.

* 423

Yo llamo "brahmán" (*brāhmaṇa*)
a aquel que sabe de sus anteriores reencarnaciones
y conoce
el mundo de felicidad y el mundo de desdicha,
al *Muni*
perfecto en su conocimiento,
que realizó lo que tenía que realizar
y logró la destrucción del renacer.

NOTAS

Brāhmaṇavaggo: "El brahmán". Con respecto a la casta de los brahmanes o sacerdotes y a la posición de Buda frente a ellos, ver *Brāhmaṇa*.

383 *sota*: "la corriente". Según el comentador se trata de la corriente del deseo (= *taṇhāsotam*).

384 *dvayesu dhammesu*: "en las dos normas". Los dos *dhammas* son, según el comentador, *samathā-vipassanā*, o sea: "calma espiritual" y "conocimiento intuitivo".

385 *pārāpāraṃ*: "esta orilla y la otra orilla". Según el comentador se trata de los seis *āyatanas* internos (o "seis sentidos") y externos (u "objetos de los sentidos") a que se hace referencia en la nota a la estrofa 339, y con los cuales el verdadero brahmán no se identifica.

386 *katakicca*: "que ha cumplido con las obligaciones" impuestas por la enseñanza de Buda, y que ha alcanzado, por consiguiente, la condición de *arhant*. Ver *Arhant*.

386 y 387 Ver *Samādhi: meditación*.

388 La estrofa contiene la etimología de las palabras pālis *brāhmaṇa*, *samaṇa* y *pabbajita*, que se relaciona arbitrariamente con *bāheti* ("expulsar"), *sama* ("calma espiritual") y *pabbājeti* ("apartar de sí, desterrar").

387 *khattiya*: "guerrero". Ver *Castas*.

389 En esta estrofa se expresa el respeto que el brahmán merece y asimismo la obligación del brahmán de abstenerse de todo sentimiento de ira que va en contra del precepto de la *ahiṃsā*: no-violencia.

390 *na ... akiñci seyyo*: "no existe nada mejor". Literalmente "no es un bien pequeño". Según J. Brough, *The Gāndhārī*, p. 180 (15), el texto del primer verso está corrompido y es imposible traducirlo. El comentador glosa *appamattakaṃ seyyo na hoti adhimattam eva seyyo ti attho* ("es

un bien en extremo mejor, no existe nada mejor"). En nuestra traducción hemos seguido la idea del comentador.

391 Ver nota a las estrofas 231-234, en que aparece la misma tríada.

392 Aparece en la comparación la figura del brahmán en su actividad tradicional relacionada con el culto y el sacrificio.

393 En esta estrofa seguimos el texto de la edición de Nālandā (*suci*). O. von Hinüber y K. R. Norman tienen *sukhī* ("feliz").

393 y 394 *na jaṭāhi*: "no es por las trenzas". Se refiere a la trenza como característica externa cuya existencia no basta para hacer de uno un brahmán, como no basta el pertenecer a determinado linaje o casta.

394 *gahana*: "un antro". El comentador glosa *rāgādikilesagahanaṃ* ("un antro de impurezas [= *kilesa*], empezando por el deseo [*rāga*]"; ver nota correspondiente a *Klesa o kilesa: impureza* en *Principales conceptos budistas*).

396 *yonija mattisambhava*: "que nació de seno brahmánico", "que procede de madre brahmánica". Por exigirlo así el sentido, hemos agregado los adjetivos "brahmánico" y "brahmánica", como lo hacen la mayoría de los traductores y como interpreta el comentador.

bhovādi: "que saludan con desprecio". Literalmente: "que se dirige a otro interpelándole con la interjección: *bho*", la cual implica cierto sentimiento de superioridad.

400 *antimasarīra*: "en su último cuerpo", o sea, en su última reencarnación. Ver *Saṃsāra: transmigración.*

402 *pannabhāra*: "que dejó su carga". El comentador glosa por *ohitakhandhabhāraṃ*, "que depositó la carga de los *khandhas*" (es decir, de los cinco agregados de la personalidad, ver nota *Khandha: elementos constitutivos del hombre*). La anterior metáfora nos recuerda el célebre *Bhārasuttam* (*Saṃyutta Nikāya* III, p. 25) en que Buda utiliza esta imagen, explicando en qué consiste la carga (*bhāra*), el hecho de tomarla sobre sí (*bhārādāna*) y el hecho de depositarla o arrojarla (*bhāranikkhepana*), y quién es el cargador (*bhārahāra*). El indicado *sutta* fue utilizado por una secta budista para sostener que en el hombre existe

una entidad permanente que pasa de una existencia a otra. Ver *Saṃsāra: transmigración i).*

403 *uttamattha*: "el Supremo Bien", es decir: el *Nirvāṇa.*

405-406 Ver *Ahiṃsā: no-violencia.*

409 Con respecto a la prohibición de tomar lo que no es dado a uno, ver *Sīla: la disciplina moral.*

411 *amata*: "inmortalidad", o mejor dicho, "estado carente de muerte". es el *Nirvāṇa.*

413, 415 y 416 *nandībhavaparikkhīṇa*, *kāmabhavaparikkhīṇa*, *taṇhābhavaparikkhīṇa*: "que ha destruido la voluptuosidad", "que ha destruido el placer", "que ha destruido el deseo". Los tres indicados términos son de dudosa interpretación. Ver V. Fausbøll, nota a la estrofa 415. V. Fausbøll traduce: "*voluptatem qui exstinxit, libidinem qui exstinxit, desiderium qui exstinxit*", S. Radhakrishnan: "*in whom joyance is extinguished, in whom all desire for existence is extinguished, in whom all craving for existence is extinguished*", Max Müller: "*in whom all gaiety is extinct, in whom all concupiscence is extinct, in whom all covetousness is extinct* ", y Nārada Thera: "*who has destroyed craving for becoming, who has destroyed sense-desires and becoming, who has destroyed craving and becoming*".

417 *dibbaṃ yogaṃ*: "apego a lo divino", por ejemplo, los cielos y los placeres celestiales de los Dioses, todo lo cual es transitorio e impermanente y no constituye de ningún modo la meta a la cual tiende el budista.

418 Ver *Apego: upādāna.*

419 El hombre se libera cuando llega a conocer que el nacer no es sino la agrupación transitoria de elementos o factores de la existencia, y el perecer, su disgregamiento; y que todo nacer y todo morir no son sino etapas en la cadena interminable de reencarnaciones. Ver *Saṇkhāra: cosa condicionada, compuesta*, y *Saṃsāra: transmigración.*

Sugata: "El Bien Encaminado". Ver *Gotama.*

420 *gandhabba*: "*Gandharva*". Ver nota a la estrofa 105. En esta estrofa se hace referencia al hecho de que el *arhant* que entró en el *Nirvāṇa* no deja rastros de sí. Ver *Nirvāṇa* y *Arhant*.

421 La idea es que han quedado eliminados todos los residuos kármicos que puedan provocar una nueva reencarnación y todo apego a la existencia que pueda llevar al mismo resultado. Ver *Saṃsāra: trasmigración*, y *Paṭiccasamuppāda: generación condicionada*.

422 Ver Capítulo XIV, *Buddhavaggo*, y la nota a *Gotama*.

nahātaka: "que llegó al fin de sus esfuerzos". Literalmente "que ha tomado el baño ritual que pone fin a sus estudios".

mahesi (*mahā* + *isi*): "Gran *Rishi*". En este caso se refiere a Buda. Ver *Gotama*. Originalmente el término *rishi* (*ṛṣi* o *rishi* en sánscrito, *isi* en pāli) designa al autor de himnos en honor de los Dioses; posteriormente se aplica a los representantes de un pasado sagrado, que son considerados como sabios y videntes y cuyos hechos son narrados como si se tratara de Dioses (A.A. Macdonnell and A.B. Keith, *Vedic Index of Names and Subjects*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1967, Vol. I, pp. 115-117.

423 Con referencia a la facultad de recordar las existencias anteriores que se obtiene en un proceso avanzado de la meditación, ver *Samādhi: meditación, concentración de la mente*. Con respecto al término *Muni* en esta estrofa señalemos que designa a Buda, el fundador del Budismo. Ver las notas *Muni* y *Gotama* en *Principales conceptos budistas*.

BIBLIOGRAFÍA

I. INTRODUCCIÓN

Sectas

P.V. Bapat y otros, "Principal Schools of Buddhism", en *2500 years of Buddhism*, Delhi: The Publications Division-Ministry of Information and Broadcasting-Government of India, 1959, pp. 96-137.

A. Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Saïgon: École Française d'Extrême-Orient, 1955.

H. Bechert y R. Gombrich (edd.), *The World of Buddhism*, London: Thames and Hudson, 1984 (obra en que han colaborado diversos autores).

N. Dutt, *Early History of the Spread of Buddhism and the Buddhist Schools*, London: Luzac, 1925.

N. Dutt, *Buddhist Sects in India*, Calcutta: K.L. Mukhopadhyay, 1970.

A. Hirakawa, *A History of Indian Buddhism*, Hawaii: University of Hawaii, 1990, pp. 105-126.

É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, Louvain: Publications Universitaires-Institut Orientaliste, 1958, pp. 571-606.

T.W. Rhys Davids, "Sects (Buddhists)" en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh: T. and T. Clark, Vol. 11, 1962, pp. 307-309.

M. Walleser, *Die Sekten des alten Buddhismus*, Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1927.

W. Wassilieff, *Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur*, St. Pétersbourg: Eggers et Comp.; Riga: Samuel Schmidt; Leipzig: Leopold Voss, 1860 (traducción alemana de A. Schiefner del original ruso); *Le Bouddhisme, ses dogmes, son histoire et sa littérature*, Paris: A. Durand, 1865 (traducción francesa de M.G.A. La Comte).

W. Zwalf, *Buddhism, Art and Faith*, London: British Museum, 1985 (con énfasis puesto en el arte).

Cánones

A. Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Saigon: École Française d'Extrême-Orient, 1955.

A. Hirakawa, *A History of Indian Buddhism*, Hawaii: University of Hawaii, 1990, pp. 69-75 y pp. 329-330 (bibliografía) y pp. 108 y 124.

É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, Louvain: Publications Universitaires-Institut Orientaliste, 1958, pp. 154-163 y pp. 607-657.

L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde Classique* II, Hanoï: École Française d'Extrême-Orient, 1953, p. 323-327.

BIBLIOGRAFÍA

Canon Pāli

Ediciones

Edición completa del Canon Pāli, en alfabeto *devanāgarī*, en la *Nālandā Devanāgarī-Pāli Series*, Pāli Publication, Broad-Bihar Government, 40 volúmenes.

La *Pali Text Society* de Londres ha publicado gran parte del Canon Pāli en transcripción latina.

La *Pali Text Society* de Londres ha publicado traducciones de gran número de textos del Canon Pāli.

BUDSIR on CD Rom, A Digital Edition of Buddhist Scriptures, Bangkok (Thailand): MUCC Mahidol University Computing Center.

Contenido

P.V. Bapat y otros, "Buddhist Literature", en *2500 years of Buddhism*, Delhi: The Publications Division-Ministry of Information and Broadcasting-Government of India, 1959, pp. 138-175.

W. Geiger, *Pāli, Literatur und Sprache*, Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1916, pp. 6-17. Traducción inglesa: *Pāli Literature and Language*, Calcutta: University of Calcutta, 1956, pp. 9-24. Nueva edición: Oxford: The Pali Text Society, 2000, sin la Introducción sobre Literatura Pāli que ha sido reemplazada por otra sobre lo que es el idioma pāli y bibliografía sobre dicho idioma.

É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, Louvain: Publications Universitaires-Institut Orientaliste, 1958, p. 163-210.

S. Lévi, "Les saintes écritures du Bouddhisme", en *Mémorial Sylvain Lévi*, Paris: Paul Hartmann, Éditeur, 1937. Traducción española en *Revista de Estudios Budistas*, México-Buenos Aires, N° 3, 1992, pp. 119-136.

K.R. Norman, *Pāli Literature*, Wiesbaden: Otto harrassowitz, 1983.

L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde Classique*, Hanoï: École Française d'Extrême- Orient, 1953, II, p. 327-361.

M. Winternitz, *A History of Indian Literature*, Tomo II: Traducción inglesa del alemán por Kethar y Kohn, Calcutta: Oriental Books Reprint Corporation, 1933, pp. 1-173.

O. von Hinüber, *A Handbook of Pāli Literature*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1996.

Concilios

A. Bareau, *Les premiers conciles bouddhiques*, Paris: Presses Universitaires de France, 1955.

L. de la Vallée Poussin, *The Buddhist Councils*, Calcutta: K.P. Bagchi & Company, 1976.

R.0. Franke, "The Buddhist Councils at Rājagaha and Vesālī as alleged in Cullavagga XI, XII", en *Kleine Schriften*, herausgegeben von Oskar von Hinüber, Teil 2, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978, pp. 1381-1460.

BIBLIOGRAFÍA

A. Hirakawa, *A History of Indian Buddhism*, Hawaii: University of Hawaii, 1990, pp. 69-70 y pp. 79-91.

B. Jinananda, "Four Buddhist Councils", en P.V. Bapat, *2500 years of Buddhism*, Delhi: The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting-Government of India, 1939, pp. 35-55. Traducción al español en *Revista de Estudios Budistas*, México-Buenos Aires, N° 6, 1993, pp. 86-113.

É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, Louvain: Publications Universitaires-Institut Orientaliste, 1958, pp. 136-154 y pp. 297-319.

P. Oltramare, *L'Histoire des Idées Theosophiques dans l'Inde, La Théosophie Bouddhique*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1923, pp. 59-77.

Dhammapada

De las numerosísimas ediciones y traducciones del *Dhammapada* sólo mencionamos algunas a título de ejemplo.

Ediciones

V. Fausbøll, Copenhagen, 1855, reedición: Osnabrück, 1974.

O. von Hinüber and K.R. Norman, Oxford: The Pali Text Society, 1994.

En la *Nalanda Devanāgarī Pāli Series* antes señalada entre las ediciones del Canon Pāli.

Narada Maha Thera, Calcutta: Maha Bodhi Society of India, 1952.

S. Radhakrishnan, Oxford: Oxford University Press, 1950.

Para otras ediciones ver la edición de von Hinüber y Norman que antecede p. IX.

Comentario

Dhammapadātthakathā, A Commentary on the Dhammapada, H.C. Norman, London: The Pali Text Society, 1906-1914. Traducción al inglés: E.W. Burlingame, *Buddhist Legends*, Oxford: The Pali Text Society, 1969.

Índices y Concordancias

W. Rau, "Bemerkungen und nicht-buddhistische Sanskrit-Parallelen zum Pāli-Dhammapada", in: *Jñānamuktāvalī. Commemoration Volume in Honour of Johannes Nobel on the Occasion of his 70th Birthday offered by Pupils and Colleagues.* Edited by Claus Vogel. New Delhi 1959. Saravati-Vihara Series Volume 38, pp. 159-175.

Shoko Tabata y Tetsuya Tabata, "A complete Word Index", en *Dhammapada edited by O. von Hinüber and K. R. Norman*, published by The Pali Text Society, Oxford, 1994, 121-148.

Traducciones

Al inglés: J. Edmunds, *Hymns of the Faith*, Chicago, 1902; James Gray, Calcutta, 1887; F. Max Müller, Oxford, 1881; Narada Thera, London, 1954; Narada Maha Thera en su mencionada edición; Radhakrishnan, en su mencionada edición; W.D.C. Wagiswara and K.J. Saunders, *Way of Virtue*, London, 1912; Acharya Buddharakkhita, Kandy, 1985.

BIBLIOGRAFÍA

Al alemán: P. Dahlke, 1919; R.O. Franke, 1923; K.E. Neumann, 1893; L.V. Schroeder, 1892.

Al francés: L. Feer, *Bibliothèque orientale elzevirienne*; Fernand Hû, Paris, 1878; R. y M. de Maratray, Paris, 1931.

Al italiano: P. E. Pavolini, Milano, 1908; también en *Testi di morale buddhistica*, p. 1-80, ed. Lanciano, 1912.

Al portugués: Nissim Cohen, Sâo Paulo, 1985.

Al latín: V. Fausbøll, en su mencionada edición.

Al tibetano: dGe-´dun Chos- ´phel, Berkeley: Dharma Publishing, 1985.

Al español: Carmen Dragonetti: la presente traducción en sus siete ediciones.

Otros Dhammapadas

Udānavarga herausgegeben von F. Bernhard, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1965, 1968, 1990.

The Gāndhārī Dharmapada, edited with an Introduction and Commentary by J. Brough, Oxford: Oxford University Press, 1962. Cf. É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, Louvain: Publications Universitaires-Institut Orientaliste, 1958, p. 628-632.

The Buddhist Hybrid Sanskrit Dharmapada, edited by N.S. Shukla, Patna: K.P. Jawaswal Research Institute, 1979.

M. Cone, "Patna Dharmapada", Part I: Text, *Journal of the Pali Text Society*, XIII, 1989, pp. 101-217.

Autenticidad del Canon Pāli

J.W. de Jong, "The Buddha and his Teachings", en *Wisdom, Compassion and the Search for Understanding*, edited by Jonathan A. Silk, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000, pp. 171-182.

J.W. de Jong, "The Beginnings of Buddhism", en *The Eastern Buddhist*, N.S. XXVI, 2, pp. 11-30.

L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme*, Paris: Gabriel Beauchesne Éditeur, 1925, p. 29-53.

S. Lévi, "Les saintes écritures du Bouddhisme", en *Mémorial Sylvain Lévi*, Paris: P.Hartmann, Éditeur, 1937. Traducción española en *Revista de Estudios Budistas*, México-Buenos Aires, N° 3, 1992, pp. 119-136.

P. Oltramare, *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde II, La théosophie bouddhique*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1923, p. 59-89.

Idioma pāli

D.L. Barua, *Elements of Pāli Grammar*, Calcutta: West Bengal Board of Secondary Education, 1968.

L. de la Vallée Poussin, *Indo-européens et Indo-iranians. L'Inde jusque vers 300 av. J. C.*, Paris: E. de Boccard, 1936, pp. 200-206.

BIBLIOGRAFÍA

F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit. Grammar and Dictionary*, New Haven: Yale University Press, 1953, I, pp. 1-4.

W. Geiger, *Pali, Literatur und Sprache*, Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1916. Traducción inglesa: *Pāli Literature and Language*, Calcutta: University of Calcutta, 1956, pp. 9-24. Nueva edición: Oxford: The Pali Text Society, 2000, sin la Introducción sobre Literatura Pāli que ha sido reemplazada por otra sobre lo que es el idioma pāli y bibliografía sobre dicho idioma.

R.0. Franke, *Pāli und Sanskrit*, Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1902.

A.B. Keith, "The home of Pāli", en *Buddhistic Studies*, edited by B.Ch. Law, Calcutta, 1931, pp. 728-748.

É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, Louvain: Publications Universitaires-Institut Orientaliste, 1958, p. 607-657.

Les Inscriptions d'Asoka, traduites et commentées par J. Bloch, Paris: Les Belles Lettres, 1950.

G.P. Malalasekera, *The Pali Literature of Ceylon*, Kandy (Sri Lanka): Buddhist Publication Society, 1994.

M. Mayrhofer, *Handbuch des Pāli*, 2 vol., Heidelberg: Carl Winter, 1951.

J. Minayef, *Grammaire palie*, Paris: Ernest Leroux, 1874.

H. Oldenberg, *The Vinaya Pitakam* I, London, 1879, pp. XLVIII y ss. de la "Introducción".

L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde Classique I*, Paris: Payot, 1947, p. 75-78.

O. von Hinüber, *Das ältere Mittelindisch im überblick*, Wien: Verlag des österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1986.

O. von Hinüber, *Die Sprachgeschichte des Pāli im Spiegel der südostasiatischen Handschriftlieferung*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1988.

O. von Hinüber, *Der Beginn der Schrift und früke Schriftlichkeit in Indien*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1990.

M. Walleser, *Sprache und Heimat des Pali Canons*, Heidelberg: Materialien zur Kunde des Buddhismus, 1924.

A.K. Warder, *Introduction to Pāli*, London: Luzac and Co., 1963.

A. Windisch, "Über den sprachlichen Charakter des Pāli", en *Actes du XIVe*
Congrés International des Orientalistes, Algére, 1905, Première Partie; Paris, 1906, p. 252 y ss.

W. Wüst, *Erforschung der indogermanischen Sprachen, Indisch*, Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter und Co., 1929.

El nombre "pāli"

O. von Hinüber, "Zur Geschichte des Sprachnamens Pāli", en *Beiträge zur Indienforschung Ernst Waldschmidt zum 80. Geburtstag gewidmet*

Veröffentlichungen des Museums für indische Kunst, Berlin, 1977, Band 4, pp. 237-246. Traducción al español en *Revista de Estudios Budistas*, México-Buenos Aires, N° 7, 1994, pp. 55-72.

II. DOCTRINA

A. Bareau y otros: *Die Religionen Indiens, III, Buddhismus, Jinismus, Primitivvölker*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1964. Traducción francesa: *Les réligions de l'Inde, III*, Paris: Payot, 1966.

A. Bareau, *Bouddha*, Paris: Editions Seghers, 1962.

A. Barth, *Oeuvres*, Vol. I, Paris: Ernest Leroux Editeur, 1914, p. 97-128.

H. Beckh, *Buddhismus*, Vol. I y II, Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1928.

M. Bussagli, *Qué ha dicho verdaderamente Buda*, Madrid: Doncel, 1971.

E. Conze, *Buddhism, Its Essence and Development*, Oxford: Bruno Cassirer Limited, 1951, y New York: Harper and Row Publishers, 1959. Traducción francesa: *Le Bouddhisme dans son essence et son dévelopement*, Paris: Payot, 1952. Traducción española: *El Budismo, su esencia y su desarrollo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

L. de la Vallée Poussin, *La morale bouddhique*, Paris: Nouvelle Librairie Nationale, 1927.

C. Dragonetti, "*Filosofía de la India II. Budismo*", en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid: Editorial Trotta, 1999, pp. 137-178.

BIBLIOGRAFÍA

Ch. Eliot, *Hinduism and Buddhism, An Historical Sketch*, London: Routledge and Kegan Paul, 1962, tres volúmenes.

P. Harvey, *El Budismo*, Madrid: Cambridge University Press, 1998.

D. Ikeda, *Budismo. El primer milenio*, Buenos Aires: Emecé Editores, 1983.

H. Kern, *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*, Leipzig: Otto Schulze, 1882-1884. Traducción alemana de la obra original holandesa. Existe también traducción francesa: *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde I-II*, Paris: Ernest Leroux, 1901-1903.

H. Kern, *Manual of indian Buddhism*, Strassburg: K.J. Trübner, 1898, en *Grundriss der Indo-arischen Philologie und Altertumskunde*, Vol. III, Part 8. Edición India: Varanasi: Indological Book House, 1968.

É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, Louvain: Publications Universitaires-Institut Orientaliste, 1958.

P. Masson-Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1923, p. 85-99.

K. Mizuno, *The Beginnings of Buddhism*, Tokyo: Kosei Publishing Co., 1980.

Narada Mahathera, "Lo que los budistas creen", en *Revista de Estudios Budistas*, No. 3, 1992, pp. 177-182.

H. Oldenberg, *Buddha, Sein Leben, Seine Lehre, Seine Gemeinde*, München: W. Goldmann Verlag, 1961, edición de H. von Glasenapp

con anotaciones. Traducción española: Buenos Aires: Ediciones Aticus, 1946.

P. Oltramare, *L'Histoire des idees théosophiques dans l'Inde* II, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1923.

M. Percheron, *Buda y el budismo*, Madrid: Aguilar, 1959.

A. Pezzali, *Manuale di Storia del Buddhismo*, Bologna: Coop. Servizio Missionario, 1983.

R. Pischel, *Vida y Doctrina de Buddha*, Madrid: Revista de Occidente, 1927.

Walpola Rahula, *What the Buddha taught*, London: Gordon Fraser, 1978. Traducción española: *Lo que Buda enseñó*, Buenos Aires: Editorial Kier, 1978.

L. Renou y otros, *L'Inde Classique*, Tome II, Hanoï: École Française d'Extrême Orient, 1953, pp. 463-608.

D.S. Schlingloff, *Die Religion des Buddhismus*, Berlin: Walter de Gruyter, 1963, dos volúmenes.

E.J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, London: Routledge and Kegan Paul, 1963.

H. von Glasenapp, *Die Religionen Indiens*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1943.

BIBLIOGRAFÍA

H. von Glasenapp, *Buddhismus und Gottesidee*, Wiesbaden: F. Steiner Verlag, 1954. Traducción inglesa: *Buddhism, a non-theistic Religion*, London: Allen and Unwin, 1970, y traducción española: *Budismo, una religión sin Dios*, Barcelona: Barral Editores, 1974.

A.K. Warder, *Indian Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1970.

III. OBRAS CITADAS

Dines Andersen, *A Pāli Glossary*, New Delhi: Amaru Publishing House, 1979.

A. Barth, *Oeuvres*, I-V, Paris: Ernest Leroux Éditeur, 1914-1927.

A.L. Basham, *History and doctrinas of the Ājīvikas, a vanished indian Religion*, London: Luzac and Company, 1951.

H. Beckh, *Buddhismus*, I, II, Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter, 1928.

Brihadāraṇyaka-Upaniṣad, traduite et annotée par Émile Senart, Paris: Les Belles Lettres, 1934.

Critical Pali Dictionary, begun by V. Treckner; revised, continued, and edited by Dines Andersen, Helmer Smith, and Hans Hendriksen; published by The Royal Danish Academy of Sciences and Letters; Copenhagen, 1924 ss.

Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.

L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme*, Paris: Gabriel Beauchesne, 1925.

L. de la Vallée Poussin, *Nirvāṇa*, Paris: Gabriel Beauchesne, Éditeur, 1925.

BIBLIOGRAFÍA

L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme. Études et matériaux. Théorie des douze causes*, Gand: Librairie Scientifique E. Van Goethem, 1913.

L. de la Vallée Poussin, *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme*, Paris: G. Beauchesne Éditeur, 1930.

C. Dragonetti, "Los seis maestros del error", en F. Tola y C. Dragonetti, *Yoga y Mística de la India*, pp. 129-153.

C. Dragonetti, "El método yóguico", en F. Tola y C. Dragonetti, *Yoga y Mística de la India*, pp. 154-179.

C. Dragonetti, "El Nirvāṇa", en F. Tola y C. Dragonetti, *Yoga y Mística de la India*, pp. 122-128.

C. Dragonetti, "Una hermosa vida", en F. Tola y C. Dragonetti, *Filosofía y Literatura de la India*, pp. 163-167, y en *Revista de Estudios Budistas*, México-Buenos Aires, 1991, No. 2, pp. 185-189.

C. Dragonetti, "Marginal Note on the Idealistic Conception of *citta-mātra*", en *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Volume 23, No. 2, 2000, pp. 165-175.

C. Dragonetti, *Udāna. La Palabra de Buda*, Barcelona: Barral Editores, 1971 y 1972; 3da. ed. Caracas: Monte Ávila Editores, 1972; 4ta. ed. Taipei, Taiwan: The Buddhist Association of the United States, USA/Yin Shun Foundation, New Jersey USA/Fundación Instituto de Estudios Budistas, Buenos Aires, Argentina, 2003.

Sukumar Dutt, *Early Buddhist Monachism (600 B.C.-100 B.C.)*, Bombay: Asia Publishing House, 1960.

Sukumar Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.

Nalinaksha Dutt, *Early Monastic Buddhism*, Calcutta: Oriental Book Agency, 1960.

F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit (Grammar, Dictionary, Reader)*, 3 vol., New Haven: Yale University Press, 1953.

M. Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, New York: Bollingen Foundation, 1958. Traducción al español bajo el título: *Yoga, Inmortalidad y Libertad*, Buenos Aires: Leviatan, 1957.

J. Evola, *La dottrina del risveglio*, Bari, 1943. Traducción francesa: *La doctrine de l'éveil*, Paris: Éditions Adyar, 1956.

A. Foucher, *La vie du Bouddha, d'aprés les textes et les monuments de l'Inde*, Paris: Payot, 1949.

W. Geiger, *Pāli, Literatur und Sprache*, Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1916. Traducción inglesa: *Pāli Literature and Language*, Calcutta: University of Calcutta, 1956.

M. und W. Geiger, *Pali Dhamma vornehmlich in der kanonischen Literatur*, incluida en W. Geiger, *Kleine Schriften*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1973, pp. 101-228.

J.R. Haldar, *Early Buddhist Mythology*, Delhi: Manohar, 1977.

BIBLIOGRAFÍA

P. Harvey, *El Budismo*, Madrid: Cambridge University Press, 1988.

J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vols. I-XIII, Edinburgh: T. & T. Clark, 1928 ss.

Ch. Joret, *La flore de l'Inde d'après les écrivans grecs*, Paris: Librairie Émile Bouillon, Éditeur, 1901.

D.J. Kalupahana, *Causality: The Central Philosophy of Buddhism*, Honolulu: The University of Hawaii Press, 1975.

P.V. Kane, *History of Dharmaśastra*, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1941 ss. La obra completa abarca ocho gruesos volúmenes.

A.B. Keith, *The religion and philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1925. Dos volúmenes. Existe edición india: Delhi: Motilal Banarsidass.

A.B. Keith, *A History of Sanskrit Literature*, Oxford: Oxford University Press, 1956.

Lalita-Vistara, ed. S. Lefmann, Halle a. S.: Buchhandlung des Waisenhauses, 1902-1908.

É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien, Des origines à l'Ère Śaka*, Louvain: Publications Universitaires - Institut Orientaliste, 1958.

É. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, Louvain: Université de Louvain-Institut Orientaliste, 1949 ss. Cinco volúmenes publicados.

Les Inscriptions d'Asoka, traduites et commentées par Jules Bloch, Paris, 1950.

S. Lévi, *Matériaux pour l'étude du système Vijñāptimātra*, Paris: Honoré Champion, 1932.

Sylvain Lévi, *Mémorial Sylvain Lévi*, Paris: Paul Hartmann, Éditeur, 1938.

Jesús López Gay, *La mística del Budismo*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974.

Jesús López Gay, "Buda como Padre en el *Hokekyō* (El Sūtra del Loto)", en *Revista de Estudios Budistas*, No. 8, 1994, pp. 41-63.

Maestra Dzau Dzan, F. Tola y C. Dragonetti, "*Patajen kiao king*: El Sūtra de los ocho conocimientos de los Grandes Seres, predicado por Buda", en *Revista de Estudios Budistas*, No. 11, 1996, pp. 69-78.

G.P. Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names*, I-II, London: Pali Text Society, 1960.

G.P. Malalasekera (editor), *Encyclopaedia of Buddhism*, Sri Lanka: Government of Sri Lanka (Ceylon), 1961 ss.

R. Masson-Oursel, *Esquise d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris: Paul Geuthner, 1923.

P. Masson-Oursel, H. de Willman-Grabowska, Ph. Stern, *L'Inde Antique et la Civilisation indienne*, Paris: La renaissance du livre, 1933.

BIBLIOGRAFÍA

P. Meile, *Historia de la India*, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962.

Mémorial Sylvain Lévi, ver Sylvain Lévi, *Mémorial.*

Nyanaponika, *Satipaṭṭhāna (Der Heilseweg buddhistischer Geistesschulung)*, Konstanz: Verlag Christiani, 1950.

Nyanaponika Thera, *The Heart of Buddhist Meditation*, London: Ridder and Co., 1969.

H. Oldenberg, *Buddha, sein Leben seine Lehre, seine Gemeinde*, herausgegeben von H. von Glasenapp, München: W. Goldmann Verlag, 1961. Existe traducción al español: *Buda, su vida, su obra, su comunidad*, Buenos Aires: Ediciones Áticas, 1946.

H. Oldenberg, *Die Lehre des Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1923.

H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz, 1894. Existe edición india: Delhi: Motilal Banarsidass.

H. Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brahmana-Texte*, Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1919.

P. Oltramare, *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, II, Paris: Paul Geuthner, 1923.

P. Oltramare, *La formule bouddhique des douze causes. Son sens originel et son interprétation théologique*, Genève: Librairie Georg & Cie., 1909.

L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde Classique*, Hanoi: École Française d'Extrême Orient, 1953. Dos volúmenes.

L. Renou, *La civilisation de l'Inde ancienne*, Paris: Flammarion, 1950.

L. Renou, *Sanskrit et Culture*, Paris: Payot, 1950.

Revista de Estudios Budistas, editada por Fernando Tola y Carmen Dragonetti, Números 1-12, México-Buenos Aires, 1991-1999.

T.W. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, London: Pali Text Society, 1956.

T.W. Rhys Davids, *Buddhist India*, New York-London: G.P. Putnam's sons, 1903; *L'India Buddhistica* (traducción italiana del original inglés), Firenze: Vallecchi Editore, 1925, pp. 241 y ss.

David Seyfort Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981.

Jikido Takasaki,*An Introduction to Buddhism*, Tokyo:The Tōhō Gakkai, 1987.

Thanissaro Bhikkhu, *The Wings to Awakening. An Anthology from the Pali Canon*, Barre, Massachusetts: Barre Center for Buddhist Studies-The Dhamma Dana Publication Fund, 1996.

The Āgamashāstra of Gauḍapāda, edited, translated and annotated by Vidhushekhara Bhattacharyya, Calcutta: University of Calcutta, 1943.

BIBLIOGRAFÍA

The Gāndhārī Dharmapada, edited with and Introduction and Commentary by J. Brough, Oxford: Oxford University Press, 1962.

The Pali Text Society's Pali-English Dictionary, edited by T.W. Rhys Davids and William Stede, London: The Pali Text Society, 1952.

F. Tola, *Himnos del Rig Veda*, 1ª selección, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1961.

F. Tola, *Himnos del Rig Veda*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1968.

F. Tola, "El hombre en la cultura de la India", en F. Tola y C. Dragonetti, *Yoga y Mística de la India*, pp. 24-38.

F. Tola, "Sacrificios humanos en la India", en F. Tola y C. Dragonetti, *Yoga y Mística de la India*, pp. 216-230. Con bibliografía sobre el tema.

F. Tola, "El hombre en el Yoga", en F. Tola y C. Dragonetti, *Yoga y Mística de la India*, pp. 54-67.

F. Tola, *Bhagavad-Gītā*, 4ta. edición, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

F. Tola, "Positiveness in the Lotus Sūtra", en *Hokke-Bunka Kenkyū*, Tokyo, N° 26, 2000, pp. 35-63.

F. Tola y C. Dragonetti, *Yoga y Mística de la India*, Buenos Aires: Kier, 1978.

F. Tola y C. Dragonetti, "La doctrina de los *dharmas* en el Budismo", en F. Tola y C. Dragonetti, *Yoga y Mística de la India*, pp. 91-121.

F. Tola y C. Dragonetti, "Yoga y trance místico en las antiguas *Upanishads*", en F. Tola y C. Dragonetti, *Yoga y Mística de la India*, pp. 183-208.

F. Tola y C. Dragonetti, *Bhavasaṅkrāntisūtra* y *Shālistambasūtra*, en *El Budismo Mahāyāna. Estudios y Textos*, pp. 19-36 y pp. 37-62.

F. Tola y C. Dragonetti, *Filosofía y Literatura de la India*, Buenos Aires: Editorial Kier, 1983.

F. Tola y C. Dragonetti, "Las Inscripciones griegas del Emperador Indio Ashoka", en F. Tola y C. Dragonetti, *Filosofía y Literatura de la India*, pp. 193-212.

F. Tola y C. Dragonetti, "Saṃsāra y Nirvāṇa", en F. Tola y C. Dragonetti, *Filosofía y Literatura de la India.*

F. Tola y C. Dragonetti, *El Idealismo Budista*, México: Premiá, 1989. Versión inglesa revisada y aumentada: *Being as consciousness*, Delhi, India: Motilal Banarsidass, 2003.

F. Tola y C. Dragonetti, *Nihilismo Budista. La doctrina de la Vaciedad*, México: Premiá, 1990. Versión inglesa: *On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1995, 2da. Edición 2002. Contiene la traducción directa del sánscrito de varios importantísimos tratados de Nāgārjuna.

F. Tola y C. Dragonetti, "La estructura de la mente según la escuela idealista budista (Yogāchāra)", en *Revista de Estudios Budistas*, No. 4, 1992, pp.51-74.

BIBLIOGRAFÍA

F. Tola y C. Dragonetti, "Meditación sobre la Impermanencia, Capítulo I del *Catuḥśatakaśāstra*: El tratado "Las Cuatrocientas Estrofas" de Āryadeva", en *Revista de Estudios Budistas*, No. 6, 1993, pp. 125-134.

F. Tola y C. Dragonetti, "Fecha del *Parinirvāṇa* de Buda", en *Revista de Estudios Budistas*, México-Buenos Aires, 1994, No. 7, pp. 73-106.

F. Tola y C. Dragonetti, "*Buddhacarita*, 'La vida de Buda' de Ashvaghosha. Canto I, versos 49-77, La profecía del anciano Asita", en *Revista de Estudios Budistas*, México-Buenos Aires, No. 7, 1994, pp. 142-154.

F. Tola y C. Dragonetti, "Fecha del *Parinirvāṇa* de Buda", en *Revista de Estudios Budistas*, México-Buenos Aires, 1994, No. 7, pp. 73-106.

F. Tola y C. Dragonetti, "Milindapañho (fragmento): Las preguntas de Milinda", Introducción, Traducción, Notas y Bibliografía, en *Revista de Estudios Budistas*, Nº 9, México-Buenos Aires, 1995, pp. 130-143.

F. Tola, "Budismo y Humanismo", en *Revista de Estudios Budistas*, México-Buenos Aires, Nº 9, 1995, pp. 60-87, en especial pp. 73-74, y en F. Tola y C. Dragonetti, *Budismo. Unidad y Diversidad*, New Jersey, USA: The Buddhist Association of the United States, 2003.

F. Tola y C. Dragonetti, "Milindapañho (fragmento): Las preguntas de Milinda", Introducción, Traducción, Notas y Bibliografía, en *Revista de Estudios Budistas*, Nº 9, México-Buenos Aires, 1995, pp. 130-143.

F. Tola y C. Dragonetti, "La muerte del hijo único de Kissāgotamī", en *Revista de Estudios Budistas*, No. 10, 1995, pp. 132-138.

F. Tola y C. Dragonetti, "Brahmanismo y Budismo: dos concepciones de la sociedad en la India Antigua", en *Tierras Lejanas. Voces Cercanas, Estudios sobre el acercamiento Indo-Ibero-Americano*, Shyama Prasad Ganguly ed., New Delhi: Indian Council for Cultural Relations, 1995; y "Dos concepciones antitéticas de la sociedad en la India Antigua", en volumen colectivo: Carlos Enrique Berbeglia (coord.), *Propuestas para una antropología argentina. III*, Buenos Aires, 1998, pp. 247-262.

F. Tola y C. Dragonetti, "Estrofas acerca de la esencia del Surgimiento Condi-cionado (*Pratītyasamutpādahṛdayakārikā*), atribuidas a Nāgārjuna", en *Revista de Estudios Budistas*, No. 12, 1996, pp. 54-64.

F. Tola y C. Dragonetti, en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Madrid: "India y Grecia antes de Alejandro" (I), Madrid, Año XXXIV, 1998, pp. 353-377; "India y Grecia antes de Alejandro" (II), Año XXXV, 1999, pp. 247-258; "India, Grecia y Roma de Alejandro a Augusto I y II", Año XXXVI, 2000, y Año XXXVII, 2001, respectivamente.

F. Tola y C. Dragonetti, "La concepción budista del universo. Causalidad e infinitud", en *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, Año 1999, Vol. 229, Número 1, pp. 65-88. Versión inglesa: "Buddhist conception of reality", en *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, Delhi, 1996, No. 1, pp. 35-64.

F. Tola y C. Dragonetti, *Saddharmapuṇḍarīkasūtra. El Sūtra del Loto de la Verdadera Doctrina*, México: El Colegio de México / Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas, 1999.

BIBLIOGRAFÍA

F. Tola y C. Dragonetti, "El Budismo frente a la justificación de la violencia en la India Antigua", en *Pensamiento*, Vol. 55, n° 211, 1999, pp. 105-126 y (versión revisada y aumentada) en E. Berbeglia (ed.), *Antropología Argentina*, Buenos Aires: Biblos, 2002.

F. Tola y C. Dragonetti, *Las actitudes frente al alimento en la India Antigua*, Buenos Aires: Fundación Instituto de Estudios Budistas, 1999.

F. Tola y C. Dragonetti, "Fecha del parinirvāṇa de Buda" en *Revista de Estudios Budistas*, México-Buenos Aires, 1999, N° 7, pp. 89-106.

F. Tola y C. Dragonetti, *Antigua Poesía Budista*, New Jersey, USA: The Buddhist Association of the United States/Yin Shun Foundation/Fundación Instituto de Estudios Budistas, 2001.

F. Tola y C. Dragonetti, "La concepción budista del universo. Causalidad e infinitud", en *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, Año 1999-Volumen 229-No. 1, enero, 2002, pp. 65-88. Versión inglesa: "Buddhist Conception of Reality", en *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, Delhi, 1996, Vol. XIV, No. 1, pp. 35-64.

F. Tola y C. Dragonetti, *The Yogasūtras of Patañjali. The Concentration of Mind*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2001 (4ta. edición).

F. Tola y C. Dragonetti, *Cinco Sūtras del Mahāyāna. El Budismo Mahāyāna en sus textos más antiguos*, Florham Park, New Jersey: Primordia, 2002.

F. Tola y C. Dragonetti, *Sukhāvatīvyūhasūtra*, en *Cinco Sūtras del Mahāyāna*, pp. 132-156.

F. Tola y C. Dragonetti, *Jātakas. Vidas anteriores de Buda*, Florham Park, New Jersey, USA: Primordia Media, 2003.

F. Tola y C. Dragonetti, *Budismo. Unidad y Diversidad*, New Jersey, USA: The Buddhist Association of the United States, 2003.

H. von Glasenapp, *Vedānta und Buddhismus*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1950. Existe un resumen en inglés publicado por la *Buddhist Publication Society*, Kandy-Ceylon, 1960.

H. von Glasenapp, *Buddhismus und Gottesidee*, Wiesbaden: F. Steiner Verlag, 1954. Traducción inglesa: *Buddhism, a non-theistic Religion*, London: Allen and Unwin, 1970, y traducción española: *Budismo, una religión sin Dios*, Barcelona: Barral Editores, 1974.

H. von Glasenapp, *Die Religionen Indiens*, Sttutgart: A. Kröner Verlag, 1943.

H. von Glasenapp, *Misterios Budistas*, Buenos Aires: Kier, 1953.

O. von Hinüber, *A Handbook of Pāli Literature*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1996.

W. Wüst, *Erforschung der indogermanischen Sprachen, Indisch*, Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter und Co., 1929.

El Dhammapada, traducido por primera vez al español directamente del pali por Carmen Dragonetti, es una colección de 423 estrofas, la mayoría de dos versos, tan apreciada en los países budistas como la Bhagavad-Gita en el Hinduismo. No sólo es una fuente excepcional de conocimiento del Budismo, sino también una obra de extraordinario mérito literario y a la vez un tesoro de sabiduría universal. "Todo el que quiera llegar a comprender el alma interior del Budismo – ha escrito Hermann Oldenberg, el gran budólogo alemán – ha de volver al Dhammapada, la más hermosa de sus colecciones en verso."

La traducción de Carmen Dragonetti se distingue por su fidelidad al texto original, su claridad, su precisión en la interpretación del pensamiento de la obra y la fluidez y sencillez del estilo. Está precedida por una introducción que estudia en forma detallada y lúcida los principales conceptos del Budismo, y acompañada de notas que aclaran el contenido de los versos, permitiendo una cabal comprensión de los mismos. La introducción y las notas constituyen un medio de primer orden para el conocimiento de lo que realmente fue el Budismo en sus primeras etapas, base de sus ulteriores desarrollos.

El interés que ha despertado esta obra y la aceptación que ha tenido se manifiesta en el hecho de que ésta es la octava edición que aparece. Esta octava edición fue realizada en colaboración por Carmen Dragonetti y Fernando Tola, quienes utilizaron para la traducción la nueva edición del Dhammapada aparecida en 1994, publicada por The Pali Text Society y realizada por O. von Hinüber y K.R. Norman. Contiene además importantes modificaciones que han enriquecido notablemente la introducción sobre los principales conceptos budistas.

PRIMO

PRIMORDIA
Florham Park, New Jersey

ISBN 0-9716561-3-4

9 780971 656130 51795